

تناقضات منهجية

نقد رسالة د. عدنان إبراهيم للدكتوراه

القتال ، الذمة ، الجزية ، وقتل المرتد

يوسف سمرين

- الطبعة الثانية -

«تناقضات منهجية»

نقد رسالة د. عدنان إبراهيم للدكتوراه

حرية الاعتقاد في الإسلام ومعترضاتها:

القتال، الذمة، الجزية، وقتل المرتد

يوسف محمد يوسف سمرين

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

سمرين، يوسف محمد يوسف

نقد رسالة دكتوراه عدنان إبراهيم. / دار وقف دلائل للنشر. - الرياض، ١٤٣٨هـ

١٣٥ص، ١٤×٢١سم

ردمك: ٩-١-٩٠٨٨٢-٦٠٣-٩٧٨

١- العقيدة الإسلامية - دفع مطاعن ٢- الإلحاد والملحدون

أ. العنوان

ديوي ٢٤٠.٩٠ رقم الإيداع ٢١٤٣/١٤٣٨

الطبعة الثانية

١٤٣٨هـ

مركز دلائل

DALA'IL CENTRE

Dalailcentre@gmail.com

الرياض - المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥

Dalailcentre@

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠

طبعت في



تصدير :

كثيرةٌ هي العقول التي أفرزتها البشرية لتقود توجهات ملايين الناس لسنوات وسنوات، وسواءً أكانت تلك القيادة في الخير أم الشر إلا أن العاقل يسعىٰ للنظر في أيٍ منها وعرضه علىٰ أوليات الفكر القويم والرأي السديد ليرىٰ مدىٰ اتساقها مع العقل والفطرة ومدىٰ خلوها من التناقض في ذاتها من عدمه.

ولذلك: كانت الحاجة الماسة لمثل هذه السلسة من (أطروحات فكرية)...

وفي هذا الكتاب يناقش الاستاذ يوسف سمرين رسالة الدكتوراه للدكتور عدنان إبراهيم، فقام بتحليل منهجية البحث ونقدها، وبيان الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الدكتور أثناء كتابة البحث، حيث استخدم الدكتور عدنان الأدلة في بحثه بطرق غير صحيحة؛ ويحاول يوسف سمرين أن يثبت من كلام الدكتور نفسه ما يظهر تضارب طريقته، وتناقض منهجه في قبول أو رفض الأحاديث والروايات والأحكام.

مركز دلائل

***


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات:

* * *

مقدمة...

هذه رسالة حول بحث عدنان إبراهيم، الموسوم بـ(حرية **الاعتقاد في الإسلام ومعترضاتها: القتال، الذمة، والجزية، وقتل المرتد**)، وهو مقدم كجزء من متطلبات الحصول علىٰ درجة الدكتوراه من معهد الاستشراق لجامعة فيينا - النمسا، إشراف البروفسور د. روديغر لولكار الأستاذ الجامعي بقسم الدراسات العليا بمعهد الاستشراق في جامعة فيينا[1].

وهذه الورقات تكشف عما حواه بحث عدنان إبراهيم البالغ ١٣١٨ صفحة من اضطراب وتناقض منهجي، وسوء فهم لعبارات العلماء، وتشبع بما لم يعط، إلىٰ غير ذلك مما يستدعي إعادة الأمور إلىٰ نصابها، ورد التقول علىٰ صاحبه، وقد جعلت كلامه بخطٍ من أسفله تمييزاً له عن كلامي، والنقد فيها للتمثيل لا الحصر بالتتبع، وليس العمق بتكثير عبارة، ولا تسويد صفحات، وخير الكلام ما قل ودل، والله أسأل أن يجعلها لوجهه الكريم، نافعة لخلقه.

كتبه: يوسف سمرين.

---

(١) رفع علىٰ موقع الجامعة ورابطه: http://othes.univie.ac.at/33686/

عدنان وفوكو:

قال عدنان إبراهيم: «لا ينكر (الباحث) تأثره بطريقة ميشيل فوكو التي ركزت بروح نيتشويه غير مستخفية علىٰ دور المصالح وإرادة الهيمنة لا إرادة الحقيقة المزعومة التي ينكر فوكو أصلاً وجودها خارج إرادة الهيمنة»[1].

يقال: فوكو الذي عرفه القارئ العربي أيام إدوارد سعيد وكتابه (الاستشراق) وكتابات محمد أركون وهما ممن اعتمد منهجيته في البحث وتوالت الترجمات لأعماله كـ(نظام الخطاب) و(الكلمات والأشياء) و(تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) و(المراقبة والمعاقبة) و(تاريخ الجنسانية) و(يجب الدفاع عن المجتمع) وغيرها، فوكو كان شيوعياً في سابق عهده فترة، ثم سعىٰ إلىٰ تحطيم ما سماه بالعقل الكوني أي العموم سواءً في العقائد أو الأخلاق أو السياسة... إلخ، إن الأفكار عنده نتاج المجتمع؛ بحيث إن العقل لا يقدر علىٰ معرفة الحقيقة خارج إطار المجتمع، فإن كنت في مجتمع فاسد وتعارضه مثلاً فإن ميشيل فوكو يقول عارضه دون زعم وجود حقيقة أو عدالة في طرحك، فأنت بما أنك داخل المجتمع فمفاهيمك عن العدالة مأخوذة من المجتمع الذي تعارضه، فتضحي معارضتك لمجرد المعارضة أو قل هي سلطة في نزاع سلطة أخرىٰ.

---

(١) حرية الاعتقاد في الإسلام ومعترضاتها، عدنان إبراهيم، ص (٤٧).

حول هذا الموضوع دارت مناظرة فوكو مع نعوم تشومسكي، وخالفه الأخير بأنه لا معنىٰ لمعارضتك إن لم تكن عادلة ومشروعة بل وقتها تكون من جنس من تعارضهم، إن الأمر يفتح المجال للعنف لحسم المسائل لا الحجج، وهذا من نقد برتراند راسل للبراغماتية فإنه إن استوت المعتقدات سيكون الترجيح بينها بالقوة.

والانتقادات التي وجهت إلىٰ ميشيل فوكو عديدة، منها ما يقوله روجيه جارودي:

«أما الاعتراض من ناحية المبدأ علىٰ فوكو فإنه يثير مشاكل أكثر خطراً، وكان سارتر هو الذي أثار هذا الاعتراض في حديث أجرته معه مجلة (آرك)، فوكو قدم وصفًا للمراحل المختلفة والهياكل البنائية للفكر الغربي منذ عصر النهضة، لكن مع تسليمنا بأن الجدول الذي قدمه لهذه المراحل صحيح من الناحية التاريخية - وهو أمر مشكوك فيه جدا - فإن سارتر كتب يقول: إن فوكو لم يقل لنا ما كان سيكون أكثر إثارة بالنسبة لنا، ألا وهو: كيف سيتم تكوين كل لون من ألوان التفكير ابتداء من هذه الشروط، ولا كيف سيتحول الناس من تفكير لآخر... إنه يميز بين عصور التفكير، ويقول إن هذا جاء بعد ذاك، لكنه بدلاً من أن يستخدم السينما في عرضه لجأ إلىٰ الفانوس السحري واستبدل بالحركة مجرد تتابع لمراحل ساكنة، كل مرحلة منها في إثر الأخرىٰ»[1].

---

(١) نظرات حول الإنسان، روجيه جارودي، ترجمة: يحيىٰ هويدي، المجلس الأعلىٰ=

حقوق الإنسان وحرياته:

وهذا الموضع ينعكس بشدة في بحث عدنان، يظهر فيما يلي:

يقول عدنان: «**أفضل إنجازات الإنسان تلك التي كان سيختار استبقاءها والتخلي عما عداها في حال فُرض عليه ذلك، إنها إنجازاته المتعلقة بتقرير حقوق الإنسان وحرياته علىٰ نحو قطع معه مع المواريث المرّة للتمييز علىٰ أساس العرق والدين واللون واللغة**»[1].

فهو هنا يعتبر أن البشرية تسير نحو التقدم، فبما أن كثيراً من الأعراف والقوانين تنادي اليوم بعدم التمييز علىٰ أساس الدين، فهذا من أفضل إنجازات البشرية، إذ تم التخلي عن المواريث المرة.

ولذا يقول: «**هذا الإنجاز الكبير لم يتمّ دفعة واحدة، بل لا يزال عملية ممتدة تشهد تكاملاً ومواءمة متواصلين**»[2].

فهل يتسق عدنان نفسه مع هذا الطرح القريب من طرح هيجل؟ لا فسرعان ما سيقول: «**سقط في الماضي القديم فلاسفة كبار في تبرير الرق والاستعباد**»[3]، ويظهر أنه يقصد أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، وهذا ينقض ما قاله من أن الأخلاق البشرية رحلتها طويلة ومتطورة، فكيف يطالب الفلاسفة القدماء بما ليس ممكنًا في

=للثقافة، القاهرة، (١٩٨٣م)، ص (٣١٨).

(١) حرية الاعتقاد، ص (٣٦).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٣٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٣٦).

عصرهم، فمن يقول: بأن الأعراف العصرية، هي منجزات بشرية عبر رحلة تطور طويلة، ثم يقول: يفترض بفلاسفة القرون القديمة نفي الرق، كمن يقول: كان ينبغي للبشر قديماً أن يقودوا طائرات! متجاهلاً الظرف التاريخي الذي يدفع لهذا. والذي يقول بأن الأخلاق متطورة يفترض به أن ينفي إمكانية أن يقول الفلاسفة القدماء كلمتهم الأخيرة وإلىٰ الأبد فيها.

وفي القرون السالفة كان نمط الأفكار والتقنية الصناعية بما تفرزه من حربية واتصالات بدائية تمنع من اعتبار العبيد طبقة ذات بال.. إنهم يجدون أن من الإحسان إليهم عدم إطلاقهم أحياناً في ظل صعوبة الاندماج في المجتمع.

هدىٰ شعراوي تذكر في (مذكراتها) أن الجواري كن يبكين إن قيل لهن سنطلق سراحكن! فتقول:

«الجواري عندما تعطي لهن ورقة العتق من الرق، كن يبكين علىٰ حياة العبودية والأسر»[1].

ماذا سيعملن؟ أين سيبتن؟ كأن الأمر أشبه بإلقائهن إلىٰ المجهول.

كان من قمة الإحسان إلىٰ الأمة جعل عتقها مهرها ويزوجها لنفسه، موفراً عليها الاستغلال في المجتمع، ورميها في وحشية الاعتماد علىٰ نفس في مجتمع غريب عنها يعتمد القبيلة الكبيرة

(١) مذكرات هدىٰ شعراوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص (٧٠).

للوجود الحقيقي فيه، ولم يكن تحرير طبقة العبيد ولا أقول أفرادهم أمراً واقعياً لظروف المجتمع الموضوعية حتىٰ يسميه سقطة.

مع أن الأمر بقي في سبي نساء وأطفال العدو كنتيجة منطقية لخسارتهم، بتذويبهم في المجتمع، بعد أن فقدوا مقاتلتهم، إنها عملية تفكيك لمفهوم العصبة للعدو، وتحويلها من كتلة إلىٰ أفراد موزعين، وتظهر الثغرة التي انتقدها جارودي وسارتر علىٰ فوكو في طرح عدنان، فهو لا يقدم تفسيراً لماذا حصل الانتقال من تفكير لآخر، فيغفل عامل التقدم الاقتصادي **بما فيه من حاجة لأيدي عاملة بعد الثورة الصناعية سمحت عالمياً من ناحية واقعية بتفكيك طبقة العبيد كطبقة متميزة في المجتمع ليطرح بعدها مشكلة طبقة الأيدي العاملة والرأسمالية حتىٰ علىٰ مستوىٰ العالم**، ويدخل العالم لأجله صراعاً بين كتلتين عظيمتين كاد الصدام بينهما يودي بالمعمورة ومن فيها.

نسبية الأخلاق وحرية إرادة العبد عند عدنان:

وهذا كله في بيان تناقضه فمرة يذكر أن الأعراف والأخلاق العصرية من أهم إنجازات البشر التي لم تأت دفعة واحدة، بل عبر رحلة من التطور، وهذا يعني أن الأخلاق الأولىٰ كانت ضرورية لتصل البشرية إلىٰ ما هي عليه اليوم، وتارة يقول الفلاسفة القدماء سقطوا في تبرير الرق، فكأنه يريد الأخلاق مرة واحدة وإلىٰ الأبد عبر كل العصور.

ويقال أيضاً: لا تلازم بين التقدم العلمي والتقدم الأخلاقي والمعرفي حتىٰ يعتبر أعراف اليوم إنجازات تقدمية، تدفن القديم الذي يصفه بالمرارة، يقول برتراند راسل:

«التغير شيء والتقدم شيء آخر، فـ«التغير» علمي، و«التقدم» خُلقي، والتغير لا ريب فيه، بينما يكون التقدم موضع الجدل»[1].

وبما أنه لا يخفي تأثره بفوكو المتأثر بنيتشه، يقول نيتشه موصياً الفيلسوف:

«ينبغي عليه أن لا يشارك في تفاهة عصره»[2].

لا أن يعتبرها أهم المنجزات الفكرية والأخلاقية، التي تصير محكمة، ويصف ما يخالفها بأنه تراثي مرير. قال عدنان إبراهيم:
«ظهر أثر الجهمية في المعتزلة في مسألة نفي الصفات»[3].

يقال: عدنان يسلم بهذا، فالتشنيع علىٰ مخالفي المعتزلة بأنهم مجسمة حشوية أين هو في ميزان النقد؟ هذه الكلمة هنا يفترض أن يتسق معها عدنان في مجمل أطروحاته الأخرىٰ أيضا.

علماً أنه نفسه يقول في إحدىٰ محاضراته: **«إله هو الخالق، كيف**

---

(١) بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ترجمة: سمير عبده، دار التكوين، دمشق، (٢٠٠٩م)، ص (١٩).

(٢) شوبنهاور مربياً، فريدريك نيتشه، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولىٰ: (٢٠١٦م)، ص (٤٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٧٠).

يشابه المخلوق؟ مستحيل، ولو شابهه لانتقضت إلهيته، فهذا محكم، وعندي هنا متشابه يقول: ﴿ ٱسْتَوَىٰ ﴾[1]، أفتح القاموس فأجد لها ستة معانٍ لا واحد منها ينطبق على الله، فأقول: يجب أن يؤول»[2].

فهو هنا يشارك المعتزلة في (نفي) صفة الاستواء بعبارته، وهو نفسه يسلّم في بحثه أنه من أثر الجهمية.

فإن قيل: لكنه يقول بالتأويل لا نفي الصفات، فيقال: وهل موقف المعتزلة إلا تأويل نصوص الصفات الواردة في القرآن ومع ذلك سماه هو نفياً للصفات.

قال عدنان إبراهيم: «أما مذهب المتوسطين بين الجبرية والمعتزلة، فيتمثل في الأشعرية، وخلاصة مذهب أبي الحسن الأشعري في المسألة أن أفعال العبادة مخلوقة لله تعالى، وليس لهم فيها إلا كسبها، والكسب الأشعري مفهوم ملتبس غامض صار يضرب به المثل... والخلاصة أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله كما عبر الرازي، ولكون الكسب الأشعري بهذا المعنى لا يختلف كثيراً عن الجبر فقد تقدم أبو بكر الباقلاني بإضافة قرر فيها موافقته للأشعري في نفي تأثير القدرة الحادثة في الفعل،

---

(١) الأعراف (٥٤)، يونس (٣)، الرعد (٢)، الفرقان (٥٩)، السجدة (٤)، الحديد (٤).

(٢) من مقطع على يوتيوب بعنوان: تجسيم الله وتنزيهه بين ابن تيمية والإمام الغزالي |التجسيم عند الوهابية | د. عدنان إبراهيم، دقيقة: (١:٢٦).

لكنه أثبت لها أثرا في صفة زائدة علىٰ الفعل»[1].

يقال: إن كان يرىٰ أن تفسير كسب الأشعري لا يختلف كثيراً عن الجبر، وقد عبر عن هذا الرازي، فكيف ينسب التوسط بين الجبرية والمعتزلة إلىٰ عموم الأشعرية؟!

فهذا كمن يقول بعض البشر سود، لكن لا بشر أسود.

بعض الأشعرية (جبرية)، لكن الأشعرية ليست جبرية، لكنها وسط بين الجبرية والمعتزلة.

فنفي الكل ينخرم بإثبات البعض.

فكلام عدنان ينقض آخره أوله.

فكيف وهو يقول: «**مجبرة متوسطة وهم الذين يثبتون للعبد قدرة لكنها غير مؤثرة وذلك كالنَّجارية والضرارية والأشاعرة في الجملة**»[2].

فالأشعرية بالجملة عنده مجبرة لكنها متوسطة، وهذا يعني أنهم قسم من الجبرية، لا أنهم صنف مختلف عنها، حتىٰ ينسب إليهم التوسط بين الجبرية والمعتزلة تارة، وأخرىٰ هم قسم من الجبرية بالجملة.

الاستدلال والسرد العدناني:

وقد استنزف بحث عدنان إبراهيم عشرات الصفحات في الحرية

(١) حرية الاعتقاد، ص (٧١).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٦٨).

عند الإغريق والحرية في أوروبا[1]، علماً أن عنوانه **(حرية الاعتقاد في الإسلام)**، والملاحظ أنه يعتمد جداً في النقل على ول ديورانت، في كثير من تلك السطور، ففي **أقل من ١٥٠ صفحة أحال عليه أكثر من ١٠٠ مرة!**، وكتب ديورانت كـ**(قصة الحضارة)**، و**(قصة الفلسفة)** وغيرها ليست مراجع أصيلة في النقل التاريخي، إنما هي مراجع ثانوية تنقل عن مراجع أخرى، ولا ينكر ديورانت نفسه أنه وقع في أخطاء عديدة في كتبه، فالعجب أن يكون الاعتماد عليه مهولاً بتلك الكثافة.

يقول عدنان إبراهيم في تبرير الأخذ بالسنة:

«لكون الرسول - في الاعتقاد الإسلامي - معصوماً في شؤون البلاغ فقد أُلحقت السنة بالقرآن فاعتبرت نصاً مؤسساً وأولي»[2].

فيقال: ومن ذا الذي اعتمد حتى يعبر عنه دون بيان فيقول: «**أُلحقت**»، و«**اعتُبرت**» من الذي ألحق، واعتبر؟! والسؤال هنا لماذا تم هذا؟

فمبحث العصمة مبحث واحد في جميع الأنبياء، **فكلهم معصومون في التبليغ**، ولا تعتبر كل شرائع الأنبياء بمنزلة سنة النبي ﷺ، ولكن السنة واجبة الاتباع **بنص القرآن** على هذا في مواضع كثيرة منها ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥)؛ فالإيمان مرتبط

---

(١) من صفحة (٩٥)، إلى صفحة (٢٣٧).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٢٤٠).

بالاحتكام إلىٰ رسول الله ﷺ.

ثـم إن عـدنان إبـراهيم يـسرد الآيـات سـرداً مرقمـة ولـو فاقـت العشرين والثلاثين تحت عنوان معين، دون بيان وجه الدلالـة، وكيـف استفاد مدلولها علىٰ مطلوبه، وأضرب مثالاً علىٰ هذا، قال:

«آيات تدل علىٰ أنَّ الإنسان حُرٌّ في اختيار الدين الذي يشاء...»[1].

ثم بدأها بذكر سورة (الكافرون)، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦)، فهل هذه الآيات تدل علىٰ هذا أصلا؟

هذه المسألة حدثت قديمـًا، وتعددت الردود علىٰ من استدل بهذا، فليس في الآية دلالة علىٰ هذا أصلاً، إنما هي صيغة عربية للبراءة من الشيء، أي أبرأ من دينك وتبرأ من ديني، مثلها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس:٤١).

الردة وحرية العقيدة عند عدنان:

يقول عدنان إبراهيم: «لا ذكر لعقوبة دنيوية علىٰ الردة»[2].

يقصد في القرآن، مع أن فيه مثلاً قوله تعالىٰ: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ۝ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٢٥١).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٢٧٠).

تَقۡتِيلٗا ﴾ (الأحزاب: ٦٠ - ٦١).

فمن هم المنافقون؟ هم الذين يبطنون الكفر، وماذا يقول فيهم؟ ﴿ أُخِذُوٓاْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلٗا ﴾ هذا ما اسمه؟ هذا خبر مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ ﴾ (البقرة: ٢٣٣) ما معنىٰ هذا الخبر؟ إنه خبر بمعنىٰ الأمر، ولذا قال الطبري: «حيثما لقوا من الأرض أخذوا وقتلوا لكفرهم بالله تقتيلاً»[1].

وقال القرطبي: «**فهذا فيه معنىٰ الأمر بقتلهم وأخذهم**»[2].

وقال البغوي: «**الحكم فيهم هذا علىٰ جهة الأمر به**»[3].

يعني لولا السنة، ببيان شروط هذا لكان يشمل المنافق الذي يظهر عليه هذا بصفحات وجهه وفلتات لسانه، لكن السنة بينت عصمة الدم حتىٰ البينة بشروط مبينة.

فلو اقتصرنا علىٰ القرآن فقط، ماذا سيكون؟ سيكون الأشد لا

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبدالمحسن التركي، دار الهجرة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، (١٩/ ١٨٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، (١٧/ ٢٣٥).

(٣) معالم التنزيل/ تفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة - الرياض، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، (٦/ ٣٧٧).

الأخف، وحال من نفىٰ السنة في هذا كحال بني إسرائيل في قصة البقرة؛ شددوا فشدد الله عليهم.

ويقال: هنا قياس أولىٰ يعني إن كان هذا فيمن يكتم ولا يعلن ويصرح فكيف بمن صرح وجاهر وجادل وحاجج، مثل قوله: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) فهل هذا النص يحرم فقط قول ﴿ أُفٍّ ﴾ لهما؟ أم هو من باب أولىٰ يحرّم الضرب؟!

فإن كان قد قال في المنافقين أخذوا وقتلوا تقتيلاً، مع حذرهم وخوفهم ويحسبون كل صيحة عليهم، ويلحنون في القول فكيف إن جاهر وصرح أحد منهم؟

فإن قيل ولكن هذا مشروط بعدم انتهاء المنافقين، يقال: متىٰ حصل التهديد لهم بالقتل إن لم ينتهوا، ينقض هذا عنوان عدنان **(لا عقوبة دنيوية علىٰ المرتد في القرآن).**

وأي عاقل إن قيل له: إذا لم تنته عما تبطن لتقتلن.

هل سيقول: إن الحرية بإعلاني به مكفولة؟

ثم يقال: المشروط معلق بفعل المنافقين إذا لم ينتهوا أن يتم التسلط عليهم، وهذا يعني **صحة هذا التسلط حكماً**، حتىٰ لو كان معلقاً بمستحيل كقوله تعالىٰ: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ (الزمر:٦٥)، فهل يقال: هو لم يشرك إذن لا يحبط العمل بالشرك! بل يقال: يحبط العمل بالشرك، حتىٰ مع استحالة الشرك بحق النبي ﷺ، فيقال كذلك عدم انتهاء المنافق عن باطله يوقع عليه جزاء دنيوياً هذا حكم صحيح.

فكيف إن كان التسلط معلقاً بعدم الانتهاء عن حالهم، وليس قيام وصف جديد بهم، بل مجرد عدم الانتهاء.

وكل هذا تهديد لمن وصفه بالنفاق فكيف بمن جاهر وصرح بالكفر؟

قال تعالىٰ: ﴿ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ ﴾ (التحريم:٩).

فهذه الآية فيها أمر بالشدة والغلظة في جهاد الكفار والمنافقين، فمن أظهر النفاق صار كافرا، ثم عطف عليه العذاب الآخروي تمييزاً له عن العقوبة الدنيوية المتعلقة بفعل المخاطب (جاهد).

فالمنافق لما حصل تهديده بالقتل إذا لم ينته علم أن وصف النفاق محاربة بذاته، فإن جاهر به كان كافراً حربياً بل أشد أنواعه.

يقول عدنان إبراهيم: «وقد وردت آيات كثيرة مُصَرِّحَة بردَّة المنافقين لتصريحهم بالكفر البواح، ومع ذلك فليس في القرآن وجوب عرضهم على السيف حداً»[1].

يقال: إذاً عدنان يسلم بردة المنافقين، وآية ﴿ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقْتِيلاً ﴾ (الأحزاب:٦١) هذه في المنافقين، وهي من القرآن، يعني عن المرتدين بعبارة عدنان، لكن عدنان لم يسردها تحت عنوان: (لا ذكر لعقوبة دنيوية على الردة)[2] في القرآن مع ذكره لـ٣٤ موضعا.

(١) حرية الاعتقاد، ص (٢٧٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٢٧١).

ويقال: قال تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ۝ ۞ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ (المنافقون: ٣ - ٤).

وهذه الآية لم يذكرها عدنان في بحثه الذي اتسع لعشرات النقول عن ول ديورانت، لكنه لم يتسع لها، علماً أنها في صميم الموضوع!، والمنافقون الذين كفروا بعد إيمانهم، حكم فيهم الحق بقوله: ﴿ هُمُ ٱلْعَدُوُّ ﴾ فهم أشد الأعداء مع إبطانهم لكفرهم، فمتىٰ أظهروا الكفر الذي يبطنونه، هل يصح أن يقسموا بعد ذلك إلىٰ مرتد معادٍ، وآخر مسالم؟! بل إن كانوا أشد الأعداء مع إبطانهم لكفرهم، وحذرهم، فكيف إن جاهروا، وصارحوا؟

وعدنان إن كان يزعم أن المنافقين هم المرتدون، فالآية قالت هم العدو، لكن عدنان مع ذلك يقول: «**الباحث مطمئن إلىٰ أن المرتد المجرد وهو الذي ترك الإسلام عن قناعة فكرية من غير أن تتظاهر ردته بخيانة أو بحرابة لا سبيل لأحد عليه وراء النصح والمحاورة بالتي هي أحسن**»[1].

فلابتكار عدنان قسم المرتد المسالم، لم يجد سعة في بحثه لقوله تعالىٰ: ﴿ هُمُ ٱلْعَدُوُّ ﴾ دون تفريق.

يقول عدنان إبراهيم عن يوحنا الدمشقي:

«**عبَّر بحرية عن عدد من الآراء الانتقادية للإسلام وكتابه ونبيه**

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٥٠).

متعاطياً مع الإسلام كبدعة (هرطقة)»[1].

فيقال: هذا الكلام غير صحيح، ويوحنا لم يعبر في كتابه (الهرطقة المائة) عن آراء انتقادية فحسب، بل فيه شتم للإسلام ونبي الله في العديد من مواضعه.

ومثال ذلك يقول يوحنا عن النبي ﷺ: «بعد أن أحرز لنفسه حظوة لدى الشعب عبر تظاهره بالتقوى، كان يلمّح بأن كتاباً آتياً عليه من السماء، قد أوحي به إليه من الله، وفي إنشائه لبعض المعتقدات المثيرة للضحك في كتابه، نقل إليهم هذه الطريقة في عبادة الله»[2].

«وسخافات أخرى عديدة مستحقة للضحك قد أخبر بها هذا التصنيف المكتوب»[3].

«أنشأ مؤلفات سخيفة وأعطى اسماً لكل منها، وهكذا فعل بسورة النساء... لا نتفوه بكلام بذيء على غراره»[4].

«قال أيضاً سورة البقرة وعبارات أخرى مثيرة للضحك»[5].

ويقول عن المسلمين: «أنتم موشكون على الولوج بدوركم كالبهائم»[6].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٨٢).

(٢) الهرطقة المائة، يوحنا الدمشقي، (١٩٩٧م)، ص (٥٠).

(٣) الهرطقة المائة، ص (٥٢).

(٤) الهرطقة المائة، ص (٥٦ - ٥٧).

(٥) الهرطقة المائة، ص (٦٠).

(٦) الهرطقة المائة، ص (٥٩).

ولم يكن يجرؤ أن يقول كلمة إسلام ومسلمين في كل الكتاب مرة واحدة، بل لم يقدر علىٰ كتابته بالعربية فكتبه باليونانية التي يجهلها المسلمون في ذاك الوقت، وإمعاناً في التعمية عبّر عن المسلم بالسّاري نسبة إلىٰ سارة احتياطاً ففي حال ظفر به يقول أنتم من هاجر وأقصد اليهود بكلامي.

يقول مترجم الكتاب في مقدمته: «**يتكلم يوحنا عن ديانة الإسماعيليين، ولا يسميها ديانة الإسلام أبداً، لا بل إن كلمة مسلم لا يستعملها البتة، واضعاً مكانها كلمة ساريّ نسبة إلىٰ سارة، وكلمتا إسلام ومسلم لم ينقلهما الكتّاب البيزنطيون إلىٰ اليونانية إلا في حقبة لاحقة**»[1].

فكلام عدنان إذن كذب!

يقول عدنان إبراهيم عن مظاهر التسامح مع النصارىٰ:

«**المسلمون يحتفلون بأعياد النصارىٰ، ويبدو أن هذه الظاهرة كانت منتشرة جداً في الأندلس، فصارت تلك الأعياد أعيادًا أندلسية، ومنها عيد السيد المسيح، أو النيروز، أو النوروز، كما كانوا يحتفلون بسابع أيام ولادته، وعيد العنصرة، وهو عيد النبي يحيىٰ بن زكريا ويقال له المهرجان**»[2].

إلىٰ أي حد يرتبط هذا ببحث حرية الاعتقاد في الإسلام؟!، فهل

---

(١) الهرطقة المائة. ص (٤١).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٥٦٣).

هذا الفعل عيار على أحكام الإسلام، أم العكس؟، ثم يقال هذا مظهر تسامح؟! أم ماذا؟

وتنبه أن الأندلس كان الأمر فيها كما يقال اليوم تهويد القدس، فكان الأمر حين ذاك تنصيراً للأندلس، فمن كان يشارك بهذا هل يعتبر متسامحًا أم ماذا؟

ثم لما نظرت إلى عنوان (شهداء قرطبة) في بحثه، ظننت أنه سيتكلم عن المسلمين، فإذا به يتحدث عن النصارى، وليس أي نصارى بل تحديداً الذي شتموا الإسلام ونبيه ثم قتلوا بعد ذلك، ويسميهم بـ(الاستشهاديين)[1].

يقول: «شهداء قرطبة: في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي في قرطبة المسلمة، على عهد عبد الرحمن الثاني، ومحمد بن عبدالرحمن، وقعت سلسلة أحداث غريبة، إذ كان يمثل عشرات من المستعربين أي المسيحيين الذين عاشوا في الأندلس تحت الحكم الإسلامي، بين يدي القاضي المسلم ثم يشرعون في إهانة الإسلام ورسوله طالبين في ظنهم الشهادة، وفي النهاية نالوا ما أمّلوا، إنهم استشهاديو قرطبة»[2].

والتعبير عن هؤلاء بالشهداء، وصف معياري له دلالته، فعدنان يذكر في عدة مواضع معنى إطلاقه لمصطلح شهيد فيقول: «شهيد آخر

(١) انظر: حرية الاعتقاد، ص (٦٠٠).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٦٠٠).

من شهداء الفكر، وأحد ضحايا الطغيان بوجهيه الديني والسياسي»[1]، وفي موضع آخر: «أبطال الفكر وشهداء الحرية»[2].

فإذا كان عدنان يصرح بأن الذين عوقبوا بسبب كلامهم شهداء الكلمة، ويصرح بأن شاتمي النبي ﷺ في الأندلس شهداء قرطبة، فكعب بن الأشرف إذن سيد شهداء هؤلاء.

أما الفقه المقارن في رسالة عدنان إبراهيم فحاله تظهر بالتالي، قال:

«باستقراء المذاهب والأقوال التقليدية لم نجد من قال... بإعفاء المرتد من أي عقوبة»[3].

لكن عدنان يريد تسليط الضوء على القول المبتكر تماماً باعترافه، فالفقه المقارن بالطريقة العدنانية يتسع ليشمل أقواماً نصروا القول بترك المرتد، والعفو عنه مطلقاً، ويبدأ بذكر القائلين بهذا، وممن يذكرهم:

«جمال البنا»[4]، حسن إبراهيم حسن، يقول في ترجمته «مؤرخ مصري»[5]، فوزية عشماوي «كلية الآداب قسم لغة فرنسية»[6]، أحمد

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٦٢).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٧٤).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٧٥٨).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٧٧٥).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (٧٧٦).

(٦) حرية الاعتقاد، ص (٧٧٧).

صبحي منصور يقول في ترجمته: «مفكر مصري، حاصل على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من الأزهر، درَّس بالأزهر ثم فصل بسبب إنكاره للسنة النبوية واكتفائه بالقرآن مصدراً للتشريع»(١)، خالد أبو فضل: «حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة برنستون»(٢)، وما دخل هذا الرجل بالموضوع؟

خالد فاضل: «حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة شيكاغو، مارس المحاماة لدى شركة سوليفان وكروmويل للمحاماة في نيويورك»(٣)، لم يخبرنا هل هو متزوج وعنده أبناء أم لا؟!

والقائمة تطول لا ينقصها إلا بعض الطباخين، ليكثر العدد، وممن يسميهم: «فرقة القاديانية»(٤)، ومن غيرها.

محمد ظفر خان!

ومن هذا؟ قال: «سياسي ودبلوماسي باكستاني من طائفة الأحمدية»(٥).

ويذكر: «القرآنيون سواء من كان منهم في الهند وباكستان أو من كان منهم في مصر وسواها»(٦)، علماً أنه ذكر أحمد صبحي منصور، وقال بأنه

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٧٨١).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٧٨٢).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٧٨٢).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٥).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٥).

(٦) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٥).

اكتفىٰ بالقرآن مصدر تشريع وأنكر السنة، فهو فرد في عموم هؤلاء.

وليرينا مدىٰ اطلاعه وتبحره، يكمل:

عبد العزيز ساشدينا، يقول في ترجمته: «أكاديمي مسلم من أصول شيعية»[1].

أحمد شفعات، «عالم كندي من أصل باكستاني، متخصص في الرياضيات»[2].

أصغر علي أنجنيز، «مصلح هندي من طائفة البهرة»[3].

محمد يونس، «مهندس»[4].

شاهد آثار، «طبيب وكاتب من أصل هندي»[5].

صبحي المحمصاني، «قاض ونائب وقانوني لبناني»[6].

لؤي صافي، «دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في ولاية ميشيغن»[7].

محمد منير إدلبي، «كاتب سوري»[8].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٦).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٧).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٧٩٨).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (٨٠٠).

(٦) حرية الاعتقاد، ص (٨٠٢).

(٧) حرية الاعتقاد، ص (٨٠٣).

(٨) حرية الاعتقاد، ص (٨٠٦).

محمد شحرور، «مفكر سوري، درس هندسة مدنية»[1].

مهدي بازركان، «مهندس ومفكر سياسي إيراني، حاصل علىٰ الدكتوراه في الهندسة من فرنسا، عيَّنه الخميني في سنة ١٩٧٩ رئيساً للحكومة المؤقتة»[2].

والقائمة تطول، لكن من أطرف من ذكرهم:

وائل حلاق: «مفكر وأكاديمي عربي مسيحي فلسطيني متخصص في الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، مشهور علىٰ نطاق عالمي، حاصل علىٰ الدكتوراه من جامعة واشنطن، أستاذ في جامعة كولومبيا. ترجمت أعماله إلىٰ العربية والعبرية والتركية والفارسية والأندونيسية واليابانية»[3].

هذه الآراء هي التي يجب الإشارة إليها عند عدنان، لمنع اعتبار أحكام مثل الردة من القطعيات، فيقول:

«المناهج الدراسية الرسمية في بعض الدول المسلمة تعرض لهذه الآراء أو بعضها علىٰ أنها تمثل الأحكام الشرعية المعتبرة من غير أن تشير إلىٰ الآراء المغايرة بما يحول دون تحويلها إلىٰ دوغمات أحكامية قطعيات»[4].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٨٠٨).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٨١٥).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٨٠٩).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

علماً أن الله أنزل كتابه ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، قال تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣)، فوجود آراء لا يعني اختلاف الحقائق باختلافها، فليست الحقائق تابعة للمعتقدات، بل العكس، ووجود رأي محدث باعتراف عدنان، لا ينقض أقوال الأئمة السابقين، ولا تعارض أقوال علماء الإسلام بقول نصراني (متخصص في الشريعة).

لكنه يريد أن يصل إلىٰ نتيجته المحددة، بقطع النظر هل ينظر إلىٰ النصوص بمنهجية سديدة أم لا، وفي هذا السياق يوضح قوله:

«**يمكن للمرء القول: لست معنياً كثيراً بما يقوله نصك المقدس، أوبالأحرىٰ بما يُدّعىٰ عليه قوله، ما يعنيني هو: كيف تقرأ أنت نصك، وكيف توظفه؟ وسيسعدني أن تفعل هذا في كل مرة بما يدعم تطلعات وطموحات التعايش والاعتراف المتبادل**»[1].

فكأن النص عنده لا يعني أي شيء، بل ما تقوله عن معنىٰ النص هو مجرد ادعاء بأن النص يقوله، وكأنه لا توجد أي آلية لمعرفة المعنىٰ المدعىٰ الباطل علىٰ النص من المعنىٰ الصحيح له المقصود منه، والمهم عنده كيف يتوظف كل ذلك لما يدعم التعايش والاعتراف المتبادل.

ولنرىٰ حاله وهو يصف الأحكام القطعية في الردة بالدوغمات،

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٣١٦).

عندما يتكلم عن (الحرية): «**إنّ كون هذه الحرية منصوصاً عليها بصريح الآيات وصحيح السنة يجعلها دستورية تتمتع بطابع الثبات والدوام، وتعلو علىٰ كل اجتهاد وتهيمن علىٰ كل إجراء**»[1].

فكلامه في حرية المرتدين يعلو علىٰ كل اجتهاد، وهو الصريح والصحيح في الكتاب والسنة (أي المعصوم)، ويتمتع بالثبات والدوام، والاعتماد علىٰ كلام الأئمة والعلماء في عقوبة المرتد تصنع دوغمائية وتشدداً لا يلتفت إلىٰ الأقوال الأخرىٰ، وبالنسبة للنصوص، فليس هو معنيًا بالنص المقدس كثيراً أو ما تقوله أنت عن معناه، بل بقراءتك أنت له بما يدعم رأي عدنان! ويمكن إعادة قراءة تلك النصوص بنتائج تتفق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨، يقول: «**فالنص وإن لم يكن محصناً ضد القراءات الأحادية الإلغائية، فهو - وربما بالقدر نفسه - ليس عصياً بالمرة علىٰ إعادة القراءة، بما يجعله يستجيب لحاجات التنوير والتعايش ويتلاءم مع أرقىٰ طموحات الإنسان في مسيرته نحو التعايش والتصالح والاحترام المتبادل**»[2].

فيمكن أن تستجيب النصوص إلىٰ التنوير الذي هو ضد الظلامية التي قال بها علماء الأمة وسلفها في عقوبة المرتد.

ومن المواضع التي تبين مدىٰ اضطراب منهج هذا الرجل أنه يقول:

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٣١٦).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٣١٦).

«النصّ الإسلامي المؤسس «القرآن والسنة» كما برهنت المدونات التفسيرية والفقهية المختلفة: واسع، ومرنٌ جدا وقابلٌ لتعدد القراءات»[1].

في حين يصف مفهومه عن الحرية: «صريح الآيات وصحيح السنة يجعلها دستورية تتمتع بطابع الثبات والدوام، وتعلو علىٰ كل اجتهاد وتهيمن علىٰ كل إجراء»[2].

فما خالفه واسع ومرن جداً! ويحتمل القراءات مهما استدل بالكتاب والسنة، لكن ما يقوله هو القطعي والحتمي الذي يعلو كل الأقوال.

وأما كونها تدرس في المدارس الرسمية فهذا يدفعه إلىٰ الشكوك حول وجود أثر للسياسة في جعلها قطعية، أما أن يفتتح هو الفصل الثاني من كتابه بقوله: «تنص المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان علىٰ ما يلي:

لكل شخص الحقُّ في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سِراً أم مع جماعة»[3].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٣١٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٩٥).

ويختم بحثه بقوله: «انتهىٰ البحث إلىٰ ترجيح الآراء المنحازة إلىٰ تأكيد الحقوق والحريات بما يتفق في الجملة مع المعايير العالمية»[1].

فهذا يفترض ألا يدفع إلىٰ الشكوك، ولا إلىٰ النظر في أثر السياسة كونه يقدم بحثه إلىٰ معهد استشراق، وقد أسهب إدوارد سعيد بفضح خفايا الاستشراق، وبيان خدمته لاحتلال الشعوب ونهب خيراتها، فضلاً عن النظرة الدونية للشرق التي تشبع بها في كتابه (الاستشراق)، ويغازل الإعلان العالمي، ويعيد قراءة النص ليوافقه، فكل هذا لا دوغمائية فيه، بل اجتهاد يعلو فوق كل اجتهاد!، وأحكامه قطعية لا مراء فيها ولا مداورة.

تبريرات عدنانية:

ويدفع عدنان كل نص يعارض كلامه الذي يرىٰ أنه يعلو فوق كل اجتهاد تارة بالتضعيف وأخرىٰ بالتأويل، ويبرر تأويله فيقول:

«هل نحن بحاجة إلىٰ أن نُذكّر أنَّ الهم الكامن وراء سلوك هذا المسلك التأويلي هو تبرير ذلك الاستثناء المحرج من القاعدة الكلية المشيدة - علىٰ عدد كبير من النصوص - المقررة لحرية الاعتقاد والضمير، وهو استثناء دموي، لا يتمثلُ في مجرد حظر ممارسة حرية اختيار المعتقد، لكن في قتل من يتجرأ علىٰ فعل ذلك»[2].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٩).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٧٤).

فهو هنا يتحاكم إلىٰ الاستبشاع! كونه دمويًا! هل هذا فعل من يريد الحق؟ أن يستبشع شيئًا فيرده، وهل هذا إلا كقوله تعالىٰ: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ﴾ (هود: ٢٧)، فاستعظموا أن يكون بشراً، واستبشعوا أن يكون أتباعه من ضعفاء القوم!

وإن جعل (الحرية) مانعًا من موانع العقوبات هو من مواضع المغالطات، فلما يقال: لماذا لا تقع العقوبة علىٰ فاعل المعصية الفلانية؟ هل يقال: لأنه حر!، هذا تخليط، وإعادة صياغة لموضع السؤال نفسه، إذ لما يقال: (فاعل المعصية) يعني هذا بأنه حر، وإلا لم ينسب إليه الفعل وهو لم يختر حصوله، بل ينسب إلىٰ من أكرهه علىٰ الفعل ولكن لما نسب إليه الفعل قيل هو فاعله، والصحيح أن **الحرية شرط لوقوع العقوبات، وليست مانعًا لها.**

فمن أُكره علىٰ معصية لا تقع عليه العقوبة!، بخلاف ما لو كان حراً مختاراً كمن اغتصب فتاة، يعاقب هو لا هي، فلما كانت العقوبة تقع مع الحرية، لم يصح معارضة عقوبة بوجود حرية.

ويتحاكم عدنان إلىٰ (الحق الطبيعي) لتسويغ الردة علىٰ أنها عمل عادي، فيقول: «**إنها عمل عادي يعكس استعمال الإنسان لحق من حقوقه الطبيعية في اختيار دينه ومعتقده**»[1].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٨٧٢).

ويشرح هذا الحق الطبيعي بقوله: «حال تكوينية، يجد كل إنسان تصديقها من نفسه، ولا يصح تجاوزها، فتجاوزها لا يمكن أن يتم إلا بممارسة ضرب من ضروب الطغيان والاضطهاد بحق الآخرين، وهذه الحال هي التي تسمىٰ بالقانون الطبيعي، وقوامه مجموعة القوانين الثابتة التي يكشف عنها العقل الإنساني ولا يخترعها، ويجب علىٰ المشرّع أن يستلهمها فيما يصدره من تشريعات، إذ بقدر ما يراعيها تكون تشريعاته أدنىٰ إلىٰ العدالة. وبموجب القانون الطبيعي تثبت للإنسان الحقوق المعروفة بالحقوق العامة»[1].

وهنا يحسن اقتباس قول برترند راسل في نقد هذا التحاكم:

«أما الاعتقاد بالطبيعة وبما هو طبيعي فهو مصدر لكثير من الأخطاء... وكثير من العادات التي أصبحت تبدو (طبيعية) كانت في الأصل غير طبيعية... فلا يحسب أحد الآن أن العظم المحطّم يمكن رأبه بالسلوك الطبيعي، وأكل الطعام المطهي هو غير طبيعي، وكذلك تدفئة البيوت»[2].

فما هو معيار الطبيعي وغير الطبيعي، وهل يلزم من كون الشيء طبيعياً أن يكون حقاً وصوابا!، ورغم أن عدنان سبق أن تحدث عن «إنجازات الإنسان تلك التي كان سيختار استبقاءها والتخلي عما عداها في حال فُرض عليه ذلك... علىٰ نحو قطع معه مع المواريث

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٢٥).

(٢) بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ص (١٠٧).

المرّة»[1]، إلا أنه هنا يتحدث عن الحق الطبيعي، في حين أن بليخانوف يرىٰ مثلاً أن النظرية الماركسية في الاقتصاد السياسي تقدمية أكثر من الحق الطبيعي، يقول:

«الاقتصاد السياسي يلعب في الوقت الراهن... دوراً يضاهي في أهميته الحق الطبيعي في القرن الثامن عشر»[2].

وهذا متسق مع النظرة الماركسية في التقدم، فنظرية الحق الطبيعي بنظرهم نظرية مثالية قديمة، خدمت البرجوازية في القرن السابع عشر والثامن عشر، جاء في الموسوعة الفلسفية، وهي من وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف: روزنتال، ويودين:

«القانون الطبيعي: نظرية عن قانون مثالي لا يتوقف علىٰ الحالة موضع النظر، ويؤخذ علىٰ أنه مستمد من العقل وطبيعة الإنسان، وقد وضعت أفكار القانون الطبيعي في الأزمنة القديمة (عند سقراط وأفلاطون إلخ) وقد عد القانون الطبيعي في العصور الوسطىٰ ضرباً من ضروب قانون الله (انظر توما الأكويني) وجرىٰ تناول الفكرة علىٰ نطاق واسع في فترة الثورات البرجوازية الغربية (القرنان السابع عشر والثامن عشر) واستخدم دعاة هذا القانون الرئيسيون (جروتيوس وسبنوزا ولوك وروسو ومونتسكيو وهولباخ وكانط وراديشيف هذا المصطلح

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٣٦).

(٢) المؤلفات الفلسفية، جورج بليخانوف، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ص (٣٣٧).

لنقد الإقطاع وتأكيد أن المجتمع البرجوازي أمر طبيعي، وأمر معقول»[1].

إنهم يرون الحق الطبيعي نظرية مثالية، ساهمت في نقد الإقطاع لخدمة البرجوازية، ثم أضحت البرجوازية رجعية بعد النظرية الماركسية، ويفترض عندهم عدم العودة إلىٰ المواريث المرّة بتعبير عدنان.

فإن كانت الإنجازات البشرية في صعيد الفلسفة بما فيها الأخلاقية أمر متطور، فعدنان رجعي بهذه النظرة كونه يتحاكم إلىٰ أفكار قديمة تجاوزتها كثير من الفلسفات العصرية بنظر أتباعها أو من يصحح نقدها، وإن كان يرىٰ أن الصواب لا يشترط أن يكون حديثاً فعلام إذن التعليل بكونها منجزات بشرية يختار استبقاءها وقطع المواريث المرة.

علىٰ أن عدنان نفسه يقول في نفس الرسالة: «**الإنسان بطبيعته لا ينزع إلىٰ الانفتاح والتسامح قدر نزوعه إلىٰ الانغلاق والتعصب**»[2].

فإن كان الإنسان في طبيعته ينزع إلىٰ ما لا يراه عدنان صوابا، إذاً لا يصح أن يصف شيئًا بكونه حقـًا لكونه طبيعيـًا، ولا يمهل عدنان غزله حتىٰ ينقضه.

---

(١) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف: روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ص (٣٧٢).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٦).

يقول الجاحظ:

«ليس قولنا: (طُبع الإنسان علىٰ حب الإخبار والاستخبار) حجة له علىٰ الله، لأنه طُبع علىٰ حب النساء ومُنع من الزنىٰ، وحُبب إليه الطعام ومُنع من الحرام»[1].

ويتفتق وعي عدنان عن حجج في رد الإجماعات، ومن ذلك لا يرىٰ أي دليل علىٰ التفريق بين الكفر الأصلي والكفر الطارئ فيقول:

«ضلال الاثنين يدخل في عموم الضلال، فالضلال العارض كالأصلي»[2].

فيقال: علىٰ منطق عدنان، لا فرق بين الكفر الأصلي والطارئ، ولا فرق بين من لا يريد الزواج وبين من تزوج متىٰ قال: لا أريد الزواج انتهينا، وحاله وقتئذ كحاله قبل الزواج. ثم واحد لا يريد أن يبيع، وباعك ثم عاد في بيعه فحاله نفس الحال الأول.

يذكرني هذا بأحد الطرفاء، سأله أحد الناس: لماذا لا تمارس الرياضة؟، فرد عليه: ألست تتعب بعد كل جولة؟

قال: نعم، قال: وبعدها ترتاح؟! قال: نعم، قال: فأنا مرتاح من البداية، إذن لا فائدة من الرياضة.

ويقال: الكفر من المحارب والمسالم يدخل في عموم الضلال،

---

(١) رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (١/ ١٤٥).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٩١١).

إذاً علىٰ منطقه لا فرق بين المحارب والمسلم بجامع دخولهما في عموم الوصف بالضلال.

(اقتباس) عدناني بخصوص الجزية:

بل إن عدنان ينسب إلىٰ نفسه ما هو مسبوق إليه، فتجده يقول في آية الجزية ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة: ٢٩):

«**وقد ظهر لي ملمح لطيف في فهم الآية... وهو أنّ الآية جعلت لقتال أهل الكتاب غاية واحدة وهي إعطاء الجزية عن يد مع الصغار الذي فسّره الشافعي وآخرون بدخولهم في سلطان المسلمين السياسي وخضوعهم لحكمهم، فدلّ هذا علىٰ أنّ علة الأمر بقتالهم أمر لا علاقة له بدينهم مهما بلغ انحرافهم عنه أو غلوهم فيه... النص لما اكتفىٰ بإعطاء الجزية مع الصغار عُلم وفهم أنّ الأمر يتعلق بجماعة باغية معتدية من أهل الكتاب**»[1].

علماً أن من مراجع بحثه رسالة ابن تيمية: «**قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**»، وقد أكثر عدنان الاقتباس عنها[2]، وهذا الملمح اللطيف الذي ظهر له في فهم الآية موجود في الرسالة، بعبارة أدق وصياغة أعمق حتىٰ في العنوان، ففيه

(١) حرية الاعتقاد، ص (٣٤٣).

(٢) انظر مثلاً: حرية الاعتقاد، ص (٣٤٨، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٧، ٨٩٨، ٩٠١، ٩٠٣).

(**تحريم قتلهم لمجرد كفرهم**) وهذه العبارة أدق من عبارة عدنان (**لا علاقة له بدينهم**)، فهي تمنع (**لمجرد الدين**) لا أن الأمر لا علاقة له بالدين البتة، وإلا فالمعتدي المسلم ليس كالكافر المعتدي، فلو لم يكن للدين علاقة البتة لتساويا، مع الفرق بين الكافر الصائل والمسلم الصائل.، يقول ابن تيمية: «**لو كان الكفر موجباً للقتل لم يجز إقرار الكافر بالجزية والصغار**»[1]، وابن تيمية يتحدث عن الكفر الأصلي، لا الطارئ لذا يتبع كلامه هذا بقوله: «**ولهذا لما كانت الردة موجبة للقتل لم يجز إقرار مرتد بجزية وصغار**»[2].

ويقول ابن تيمية في الملمح اللطيف:

«**غاية الجزية والصغار: أن تكون عاصمة لدمه من السيف، والسيف لم يجزه على الكفر، ولا دفع به عنه عقوبة الآخرة، بل أريد دفع شره وعدوانه، وصده لغيره عن الدين، وهذا الشر يزول بالصغار مع العهد، فإنه بالصغار مع العهد كف يده ولسانه**»[3].

فهل كل من أعاد صياغة كلام غيره يكون قد ظهر له ملمح لطيف؟! وقد صنف السيوطي رسالة بعنوان: (**الفارق بين المصنف والسارق**) وكان مما قال فيها: «صنيع المزني حيث قال في أول مختصره

---

(١) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز آل حمد، الطبعة الأولى: (٢٠٠٤م)، ص (٢١٣).

(٢) قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص (٢١٣).

(٣) قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص (٢١٤).

الذي كساه الله إجلالاً ونوراً، وزاده في الآفاق سمواً وظهوراً: كتاب الطهارة، **قال الشافعي: قال الله تعالىٰ:** ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴾ (الفرقان:٤٨).

أفما كان المزني رأىٰ هذه الآية في المصحف فينقلها منه بدون العزو إلىٰ إمامه؟

قال العلماء: **إنما صنع ذلك لأن الافتتاح بها من نظام الشافعي لا من نظامه**[1].

هل يتعارض قتل المرتد مع القرآن؟

ثم في بحثه عن الفرق بين الجرائم التي فيها عقوبات مقدرة والردة؟ قال عدنان:

بأن تلك الجرائم «**تشكل عدواناً سافراً علىٰ المجتمع والأفراد**»[2].

فيقال: إن هذه النظرة لا علاقة لها بالشريعة، فليست الجرائم حقًا للفرد أو المجتمع فقط، بل هناك جرائم لحق الله، لكن من ألحد لم يعتبر وجود الله فما ثم عنده إلا الفرد أو المجتمع! كميشيل فوكو، ويأتي عدنان ويقلد ولا يخفي تأثره بميشيل فوكو كما سبق.

---

(١) الفارق بين المصنف والسارق، عبد الرحمن السيوطي، حققه: هلال ناجي، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ص (٣٤، ٣٥).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٩١٦).

علىٰ أي حال، بما أن عدنان مغرم بالاستدلال من النصارىٰ، فأذكره ببيت جبران:

وقاتل الجسم مقتول بفعلته * وقاتل الروح لا تدري به البشر

فالردة لها أضرارها.

ويحتج عدنان بأن الآيات التي ذكرت الردة اكتفت بالعقوبة الآخروية، ومع أن هذا لا يطرد، لكنه يعتبره استدلالاً فيقول تحت عنوان «**الأدلة القرآنية علىٰ عدم قتل المرتد**»[1]: «**الشاهد أن الآية خلت من عقوبة دنيوية علىٰ الكفر بعد الإيمان واكتفت بالعقوبة الآخروية**»[2].

وعلىٰ هذا المنطق الفارغ يقال:

قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠)، فمن أكل أموال اليتامىٰ ظلماً لا عقوبة دنيوية عليه، ولا يجب حتىٰ أخذ المال المغصوب وإرجاعه إلىٰ مستحقه، لأن كل هذا لم يذكر في الآية، فقد اكتفت بذكر العقوبة الآخروية، فأي منطق هذا؟!

وعلىٰ منطقه فإن قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: ٩٣)، يقال فيه: الآية خلت من عقوبة دنيوية علىٰ قتل المؤمن متعمداً واكتفت بالعقوبة الآخروية، إذاً من قتل غيره لا عقوبة عليه.

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٩٢١).

(٢) حرية المعتقد، ص (٩٢٣).

وقال تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾ (الفرقان: ٦٨ - ٦٩).

فالآية خلت من عقوبة دنيوية، فكل من فعل ذلك لا عقوبة دنيوية عليه، فهل يقول هذا من شم رائحة الفقه يوماً؟! وهل من يستدل بأمثال هذا يعي ما يخرج من رأسه؟!

وكثيرون من أنصار عدنان إبراهيم يحتدون مع المخالف لعدنان بشكل كبير، لدرجة أنه يخيل إليك أن الردة تعتبر امتيازاً عندهم في التعامل، فمن يسمي شاتم الرسول بالشهيد، ويأخذ ذلك بصدر رحب، إذاً ليتقبل بأقل من ذا في عدنان إبراهيم، فلماذا يفترض أن تعطينا درساً في الأخلاق في التعامل مع المرتد، ولكنك لا تلتزم به مع التعرض لعدنان.

وقد سبق لي أن ذكرت شيئاً مما حواه كتاب **(الهرطقة المائة)** ليوحنا الدمشقي، الكتاب الذي يطعن بالنبي ﷺ، وموقف عدنان أن الرجل كان يتكلم بحرية، فلنتكلم بحرية إذن مع عدنان، فلماذا تحمرّ أنوف إن قيل بأن عدنان كذاب مدلس مزور تلفيقي؟؟ ما هذا التناقض الفظّ حين تجعل لعدنان منزلة لا تجعلها للرسول ﷺ؟!

ونعود إلىٰ الحديث عن بحث عدنان، ففي مقدمة بحثه يتحدث عن أهمية الاتساق، وينتقد «**اعتماد آليات لا تتوفر صدقيتها علىٰ مبررات كافية، ويقع النسخ في رأس تلك الآليات**»[1]، وهو يريد نقد

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٤).

القول بنسخ آيات الصفح والعفو ليظهر أن آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ (البقرة: ٢٥٦) محكمة غير منسوخة بغيرها[1].

لكنّ نفس عدنان، لما يصطدم بقوله تعالىٰ: ﴿ لَّئِن لَّمۡ يَنتَهِ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ﴾ (الأحزاب: ٦٠) ...الآية، ماذا يقول؟

«من المعلوم أن سورة الأحزاب متقدمة علىٰ سورة التوبة، وسورة التوبة لم تتضمن تهديداً واضحاً بقتل من ثبت نفاقه»[2].

هنا كأنه يعتمد آليات لا تتوفر صدقيتها علىٰ مبررات كافية؛ منها النسخ علىٰ حد تعبيره، لكن كثرة الكلام تنسي أوله، وما هذه الطريقة؟، فالنسخ هو رفع حكم بحكم آخر متراخ عنه! لا أنه سكت عنه بأفضل الحالات عند عدنان!

ومحاولات عدنان الاستدلال بالسكوت عن حكم لا تتوقف عند النصوص الشرعية، فيقول مثلاً:

«وجدنا أبا المعالي الجويني لما تكلم عن حفظ الضروريات قال: الدم معصوم بالقصاص والفروج معصومة بالحدود.. والأموال معصومة عن السارق بالقطع. واكتفىٰ بهذا ولم يتطرق إلىٰ حفظ الدين بقتل المرتدين»[3].

وأحال إلىٰ كتاب البرهان وهو في أصول الفقه، ولا يلزم الجويني

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٨٩٠).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٢٣).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١١١٧).

أن يصرح بالفقه في الأصول، وقد يضرب أمثلة للتوضيح، وقد يكتفي للوضوح، علماً أن الجويني نفسه تكلم عن حفظ الدين، في كتابه (الغيائي) مثلاً، ووضع فصلاً فيه بعنوان: «**واجب الإمام نحو أصل الدين**»، وفيه: «**حفظ الدين بأقصىٰ الوسع علىٰ المؤمنين**»[1]، ثم بسط ذلك فقال: «**إن صفا الدين عن الكدر والأقذاء، وانتفض عن شوائب البدع والأهواء، كان حقاً علىٰ الإمام أن يرعاهم بنفسه ورقبائه**»[2]، ثم قال: «**إن كان ما انتحله ذلك الزائغ النابغ ردة استتابه، فإن أبىٰ وأصر تقدم بضرب عنقه**»[3].

فهذا كله في واجب الإمام نحو أصل الدين، وفي حفظ الدين بأقصىٰ الوسع علىٰ المؤمنين، فماذا استفاد عدنان من سكوت الجويني في كتاب الأصول عن هذا؟!

فها هو يصرح بأن إقامة الحد علىٰ المرتدين من حفظ الدين، وواجب الإمام نحو أصل الدين.

تناقضات منهجية:

وتظهر منهجية عدنان إبراهيم البائسة باستدلاله بشيء يرفضه هو

(١) الغيائي، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة - المملكة العربية السعودية، (ط٣)، ص (٣٢٨).

(٢) الغيائي، ص (٣٢٩).

(٣) الغيائي، ص (٣٢٩).

متىٰ خالفه، فمثلاً يصر عدنان علىٰ أن الجزية بدل عن الحماية، ويجد أثراً ينقله أبو يوسف يؤيد كلامه فينقله فيما يقارب الصفحة، وسنده:

«قال أبو يوسف... حدثني (بعض أهل العلم) عن مكحول الشامي أن أبا عبيدة بن الجراح..»[1] وساق الأثر.

ثم بعد صفحات قليلة يتعرض لرواية ما عرف بشروط عمر علىٰ أهل الذمة، وفيها منعهم من التبشير بدينهم، وهذا مرفوض عند عدنان، فماذا قال؟

قال: «الخلال رواه من طريق إسماعيل بن عياش، لكن فيه إبهام من حدث إسماعيل (غير واحد من أهل العلم) ورواية المبهم مردودة وإن كان الذي أبهمه إماماً في هذا الشأن»[2].

فأين كان هذا وهو يذكر رواية أبي يوسف ويستدل بها؟

ويستدل عدنان إبراهيم بكل ضعيف لقوله، ويترك كل قوي يخالف قوله، فيستدل بأثر روي عن عمر علىٰ عدم قتل المرتد، يقول في سنده: «إسناده صحيح إلىٰ ابن سيرين»[3].

وابن سيرين لم يدرك عمر، إذاً الأثر ضعيف، فلماذا تحتج به؟ ولماذا تتوقف في تصحيحه عند ابن سيرين، هلّا طوّلت نفسك قليلاً ونظرت ما بين ابن سيرين وعمر؟

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٠٨).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٤٣٣).

(٣) حرية المعتقد، ص (٩٩٤).

لكن لما يخالفه الأثر عن عمر، يقول مثلاً:

«وأثر مالك في الموطأ ضعيف لانقطاعه، فإنّ محمد بن عبد الله بن عبد القاري لم يدرك عمر»[1].

وتحت عنوان (الرسول واليهود) يقول عدنان: «الرسول يرد صحف التوراة إلىٰ يهود خيبر» بصيغة الجزم، ثم يذكر أثراً عن الواقدي[2].

ثم لما يذكر حديث الإغارة علىٰ بني المصطلق يقول رواه الشيخان وأبو داود[3]، وبعد صفحة واحدة[4] يقول: «لكن ما أورده الواقدي في مغازيه يتعارض مع هذا الخبر».

وتحت عنوان (وقائع الردة في زمن النبي) يتحدث عن ردة لم يقع عليها عقاب، ويذكر قصة يقول فيها: «يروي ابن سعد عن أم حبيبة»[5]، علماً أن ابن سعد يرويها عن شيخه محمد بن عمر، وهو الواقدي.

ويذكر تحت نفس العنوان قصة أخرىٰ رواها أيضاً الواقدي[6].

وتحت عنوان (لا قتال إلا بعد إعذار تام): «وعن أبي رافع مولىٰ رسول الله لما وجه عليا قال: «امض، ولا تلتفت...»، وفي الحاشية:

---

(١) حرية المعتقد، ص (٧٥١).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٢٩٢).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٣٥٥).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٣٥٦).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٧).

(٦) حرية الاعتقاد، ص (٩٩٢).

«انظر: الواقدي، محمد بن عمر، ت ٢٦٣هـ المغازي»[1].

ثم لما يأتي لأحاديث الردة، يذكر أدلة المثبتين لحوادث الردة، ويتعرض لخبر فيقول فيه: «هذه القصة رواها الواقدي، ولا يحتجون به في الحديث»[2].

فما هذه المنهجية؟!

وتحت عنوان: (وقائع الردة في زمن النبي)، يفتتحه فيقول: «وقائع ارتداد كثيرة في زمن النبي ﷺ لم يثبت أنّ النبي عاقب في شيء منها بالقتل»[3]، ويفتتح استدلالاته بقوله:

«وقد روىٰ الطبري في تفسيره عن الحسن قال...»[4]، وذكر حديثًا مرفوعًا، ولما كان في نصرة قوله سكت عنه بل حاول أن يلمح إلىٰ تقويته فقال بعده: «وكأنّ ارتداد بعضهم ثابت عند الطبري»[5]، علمًا أنه مرسل، كما أن عقوبة المرتد ثابتة عند الأئمة، ومع ذلك فإنه لا يحتكم إلىٰ ثبوتها عندهم! فما باله هنا يذكر كأن الأمر ثابت عند الطبري!

ويحتج بما رواه الطبري «عن مجاهد»[6] مرسلاً لإثبات حادثة

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٢٨٢).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٨).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٦).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٦).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٦).

(٦) حرية الاعتقاد، ص (٩٩٣).

ردة لم يقع عليها عقوبة.

ثم لما يأتي إلىٰ الأحاديث التي تخالفه، كاستتابة المرتدين، يقول: «روي عن عبد الله بن عبيد بن عمير مرسلاً: أن رسول الله استتاب نبهان أربع مرات وكان ارتد»[1].

فيشير إلىٰ إرساله، ويحكم بـ«ضعفه»[2].

ويذكر قصة قتل عصماء بنت مروان، وفيها أنها قتلت لردتها، فيقول: «الجواب... الخبر مرسل من رواية الحارث بن فضيل الخطمي عن الرسول، والحارث لم يدرك النبي»[3].

لكنه في ذكر حوادث المرتدين في زمن النبي ﷺ التي يرىٰ أنها تؤيد قوله، يقول: «وفي سيرة ابن هشام عن الحسن البصري..»[4]، وذكر حديثاً.

والحسن لم يدرك النبي! وهو مرسل.

فتارة يستدل بالمرسل إن وافقه، وأخرىٰ يقول هو ضعيف مرسل إذا ما خالفه.

وفي إثبات وقائع حصلت في زمن النبي ﷺ، يحتج لذلك فيقول: «عن السدي في آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة:٢٥٦): نزلت في

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٠٥).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٠٥).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٨).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٧).

رجل من الأنصار يقال له: أبو الحصين، كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلىٰ المدينة يحملون الزيت، فلما باعوا وأرادوا أن يرجعوا أتاهم ابنا أبي الحصين فدعوهما إلىٰ النصرانية فتنصرا»[1].

فالسدي هنا حجة عند عدنان، ولكن في نفس الآية لما يخالفه السدي ويقول إن الآية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة:٢٥٦) منسوخة، ماذا يقول فيه عدنان؟

«ممن ادعىٰ كذلك أنّ الآية منسوخة السدي لكن ابن الجوزي نعت كتابه بأنّ فيه من التخليط العجائب، ثم ضرب أمثلة لهذا التخليط»[2].

ويقول: «وأبىٰ مصطفىٰ زيد في أطروحته القول بمنسوخية (لا إكراه في الدين)... وبيّن أنّ دعوىٰ منسوخية الآية مروية عن ابن زيد وهو شديد الضعف لا يحتج به، وعن السدي ومعروف قولهم فيه»[3].

فتارة يكون السدي حجة، يستدل بما يقوله دون إسناد عن واقعة حصلت في زمن النبوة، وفي أخرىٰ يكون كتابه فيه من التخليط لعجائب.

ثم يستدل لإثبات وجود حوادث ردة في زمن النبي لم يقم عليها الحد، فيقول: «روىٰ أحمد بن حنبل في مسنده والنسائي في الكبرىٰ عن

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٧).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٨٩١).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٨٥٥).

عكرمة عن ابن عباس»[1].

وبآخر فيه: «روىٰ الطبري عن عكرمة» مرسلاً[2].

وبآخر يقول فيه عن الطبري: «أسند عن ابن عباس قال: كان رجل من الأنصار أسلم ثم ارتد ولحق بالشرك»[3]، والسند في تفسير الطبري: «عن عكرمة، عن ابن عباس قال»[4].

ثم لما يأتي إلىٰ حديث عكرمة عن ابن عباس «من بدل دينه فاقتلوه»، يقول:

«أما طريق عكرمة فقد طُعن فيها بعكرمة»[5]، «تكلم فيه يحيىٰ بن سعيد الأنصاري قال: كان كذاباً وقد أوثقه علىٰ بن عبد الله بن عباس في وثاق عند باب الحش، وقال: إنَّ هذا الخبيث يكذب علىٰ أبي، وقال القاسم محمد بن أبي بكر الصديق: إنه كذاب يُحدث غدوة حديثا يخالفه عشية. وكان سعيد بن المسيب يقول لبُرد مولاه: يا بُرد لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة علىٰ ابن عباس. وقال معن ومطرف ومحمد بن الضحاك: كان مالك لا يرىٰ عكرمة ثقة ويأمر أن لا يُؤخذ عنه. وقال الشافعي وهو - يعني مالك بن أنس - سيءُ الرأي في عكرمة، قال: لا

(١) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٧).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٩٩٣).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٩٩٣).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (٥/ ٥٥٧).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (١٠٣٧).

أرىٰ لأحد أن يقبل حديثه. كما قال الشافعي في بعض كتبه: نحن نتقي حديث عكرمة. وقال ابنُ أبي ذئب: أدركت عكرمة وكان غير ثقة. وسئل محمد بن سيرين عن عكرمة فقال: ما يسوؤني أن يكون من أهل الجنة، ولكنه كذاب.

وكان عكرمة يرىٰ رأي الصُّفرية - من الخوارج - ولم يدع موضعا إلاَّ خرج إليه: خراسان والشام واليمن ومصر وأفريقية»[1].

ثم قال بعد أن أسهب في نقل أقوال من طعن في عكرمة: «وقد صنَّف جماعة في الذب عن عكرمة منهم ابن جرير الطبري، ومحمد بن نصر المروزي، وأبو عبد الله بن منده، وأبو حاتم بن حبان، وأبو عمر بن عبدالبر، وغيرهم، وقد لخص ابن حجر كلام مَن جرحه وردَّ عليه»[2].

ولم يتعرض لردود ابن حجر التي ذكرها في (هدي الساري) ويبين هل يوافقه أم يخالفه ولماذا، فالموقف يحتاج منه ألا يبرزها هنا، ويختم بقوله: «ورغم هذا كله فعكرمة لم ينفرد برواية هذا الحديث عن ابن عباس... وهكذا يبدوا التعويل علىٰ الطعن في صحة الحديث لا يعدّ خطوة ناجحة»[3].

ثم لما يأتي لحديث آخر يخالفه وهو «عن عكرمة عن

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٣٨).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٣٨).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤١).

ابن عباس»[١] في الأعمىٰ الذي قتل أم ولده التي كانت تشتم الرسول، يقول: «**قد وقفت علىٰ ما في عكرمة من الخلاف**»[٢]، وكأن مجرد الخلاف في رجل يجعله ضعيفاً، أو ترد روايته لأجل الخلاف، فالخلاف بذاته ليس حجة، وقد صنف الذهبي رسالة بعنوان: (**ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق**)، وذكر فيهم عكرمة[٣]، لكن علىٰ أي حال إن كان متوقفاً فيه، فلِمَ احتج به لما وافق هواه؟! وما سبق يقوله عدنان حينما يخالف الحديث رأيه، لكنه **لما يجده موافقاً لا يتوقف عن الاستدلال بعكرمة عن ابن عباس، بل حتىٰ بعكرمة نفسه دون واسطة.**

أما طريقته في التأصيل، فيقول عن حديث: «من بدل دينه فاقتلوه» ما يلي:

«**التعويل علىٰ الطعن في صحة الحديث لا يُعدُّ خطوة ناجحة أو كافية للتهرب من تبعة الجواب عنه**»[٤].

هل يوجد فقيه في الدنيا يتعامل مع نص هكذا؟ يقول: إن التضعيف معه خطوة غير كافية! ولا خطوة ناجحة! وكأن الغرض رد

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٤).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٤).

(٣) انظر: ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد شكور بن محمود الحاجي، مكتبة المنار، الأردن - الزرقاء، الطبعة الأولىٰ، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ص (١٣٦، ١٣٧).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤١).

النص نفسه بكل طرق التأويل، وتضعيفه بأي سبيل.

هل الحديث صحيح عندك؟ هذا يفترض الجواب عنه قبل الانتقال إلىٰ مراحل أخرىٰ.

ثم لنرىٰ التأصيل الفذ وهو يؤول الحديث ليصل إلىٰ أن الأدلة «**تحملنا علىٰ حمل الأمر في الحديث لا علىٰ الوجوب بل علىٰ الإباحة**».

ومما يستدل به علىٰ أن الأمر للإباحة «**لم يثبت عن الرسول أنه قتل مرتداً أو مرتدة**»[1].

فيقال: هذا استدلال باطل علىٰ فرض تسليم صحة عدم قتل أي مرتد في عهده، ففعل النبي ﷺ دليل، وقوله دليل، ولا يشترط لقيام دليل قيام دليل آخر وإلا لتسلسلت الحكاية.

ثم يقال: قول النبي ﷺ أقوىٰ من فعله، فالفعل يدخله احتمال الخصوصية مثلاً، بخلاف القول بالأمر لغيره، والأصل في الأمر الوجوب، ما لم تأت قرينة صارفة، فإن وجدت صار للندب، لا لمجرد الإباحة.

والمعارضة بين الأمر وعدم وجود الفعل بئيسة، فعدم وجود الفعل يحتمل أضعاف احتمالات الفعل نفسه.

وقد استدل عدنان علىٰ حمل الأمر علىٰ الإباحة في حديث

---

(١) حرية الاعتقاد. ص (١٠٦٥).

ابن عباس، بقصة الأعرابي الذي بايعه علىٰ الإسلام ثم استقاله البيعة، ولم يعرض له بشيء. يقال: هذه حادثة عين تطرقها الاحتمالات، ولا تنقض لأجلها العمومات، ثم يقال: رجل خرج من المدينة أصلاً ولا يدري ما وجهته، هل يجب اللحاق به وتتبع أثره وقد خرج من دار الإسلام.

ثم هل يُستدل بعدم التعرض لمرتد معين لتعميم القول بترك كل المرتدين؟! هذا مثل من يقول: إن أبا سفيان وخالد بن الوليد وعكرمة ابن أبي جهل وغيرهم قد حاربوا النبي ﷺ وأهل الإسلام وهم علىٰ الكفر قبل إسلامهم، ولم يقتلوا حينها، ليتوصل إلىٰ القول بعدم قتل المحارب في الصف! فكم نجا في بدر، وأحد، والأحزاب وغيرها، ممن حضر القتال ضد النبي ﷺ وأهل الإسلام، فهل يقال بما أنه تركهم إذاً لا يقتل المحارب ولو كان في صف العسكر المحارب للمسلمين.

فمن تُرك لم يترك لتحريم دمه، بل للعجز عنه، والواقع ليس كالمعادلات النظرية، فكم من مبطل لا يقدر عليه، فلا يقال بأن عدم القدرة عليه تعني السماح له في الشرع لو قدر عليه.

وعدنان نفسه يقول في الاعتذار للسهروردي:

«<u>هل يقدر الله علىٰ أن يخلق اليومَ نبياً رسولاً، لما وجد بُداً من الجواب بنعم من حيثُ الإمكانُ ذاته، ولكنه سبحانه أخبر أنه ختم النبوة بمحمد ومحال أن يتخلف خبره، فهذا من المحال لغيره لا من باب</u>

المحال لذاته، فالمسألة من باب الممكن لذاته المحال لغيره»[1].

فلم لم يحمل كثيراً من قصص المرتدين التي يذكرها - علىٰ فرض صحتها جميعاً - الذين تركوا علىٰ هذا؟، من باب العجز عنهم لغيرهم لا لذاتهم، فمنهم من كان يعتصم بقبيلته، فقتله قد يجر قبيلته للتعصب له، وذا في حكم العجز، وذكر الفقهاء أن من شروط إنكار المنكر أن لا يجر منكراً أكبر منه.

فهذا ضابط أصيل لترك بعضهم للمصلحة، ولا يفهم من القول بالمصلحة هنا أن الحكم تعزير، وإلا لما وصفه الصحابة بقضاء الله ورسوله كما سيأتي، وإنما هو من باب العجز عن الواجب لغيره، فقتل فرد قد يمكن، ولكن إن كان وراءه قبيلة يعجز عن دفعها، وقد تستباح الديار بعصبيتها، فذا لا يستنبط منه بحال ترك المرتد المقدور عليه، وترك الواجب لعجز لا يجعل الواجب غير واجب في حال القدرة، فمن يصلي صلاة الخوف ويترك هيئة الصلاة في حال الأمن، لا يقول بحال إن الله لم يوجب هيئة الصلاة المعهودة في حال الأمن.

ولنرىٰ حال عدنان إبراهيم وهو يؤصل كيف حمل الأمر في حديث ابن عباس «من بدل دينه فاقتلوه» علىٰ الإباحة، وكان فيما استدل به لذلك:

«من رأي إبراهيم النخعي وسفيان الثوري أنَّ المرتد يُستتاب

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٨١).

أبدا»[1].

فهل هذا قول عالم؟ أن يحمل حديثاً على الإباحة لقول فقيه. ويقال: الفقيه نفسه كيف حمل الحديث على الإباحة، بقوله هو مثلاً! أهذا هو الفقه؟!

فالفقيه يكشف عن الحكم الشرعي، ليس هو منشئاً له، ثم إن الخلاف ليس حجة، فالحجة تكون بالإجماع لا الخلاف، فالخلاف ناشئ بعد الأدلة الشرعية، فلا يحتج به، فكيف يجعل عياراً على الأدلة الشرعية، ثم إن الفقهاء وإن كان لهم أجر الاجتهاد إلا أن الحق يصيبه بعضهم ويخطئه آخرون، وليس كل المجتهدين يصيبون الحق، وقد شبه الشافعي في (الرسالة) خلاف المجتهدين في تعيين الحكم الشرعي، كخلاف المجتهدين في تعيين القبلة[2]، فمن اجتهد وصلى فصلاته صحيحة، ولكن القبلة واحدة، ولا يصيبها كل من اجتهد، فمصيب الحق واحد، وإن كان الجميع يصيبه الأجر.

يقول ابن تيمية: «قول عامة السلف والفقهاء: أن حكم الله واحد وأن من خالفه باجتهاد سائغ مخطئ معذور مأجور»[3].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٦٦).

(٢) انظر: الرسالة للشافعي، ص (٢٣ - ٢٤).

(٣) مجموع فتاوىٰ أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية=

وقد عرف القول بتصويب المجتهدين جميعاً في الفروع بقول (المصوّبة) بمعنىٰ إصابتهم الحق لا مجرد أجر الاجتهاد، وهو قول محدث، وقد رُد عليه بالقول: هل كل مجتهد مصيب للحق؟ قالوا: نعم، قيل لهم: فكثير من المجتهدين يقولون: مصيب الحق واحد فهل أصابوا في اجتهادهم هذا؟ إن قالوا نعم جمعوا بين النقيضين، فيكون مصيباً وغير مصيب! وإلا فقد ظهر بطلان ما قيل من تصويب جميع المجتهدين في الحق.

ثم إن كلام النخعي يحتمل أن يكون في الاستتابة، بمعنىٰ: إن المرتد متىٰ رجع ثم ارتد فإنه يستتاب وهكذا أبداً، لا أنه لا يقول بقتل المرتد، وهذا محتمل جداً، فأي متمسك فيه وقتها؟

فكيف وقد بوب البخاري: «باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم وقال ابن عمر والزهري وإبراهيم تقتل المرتدة»[1].

فها هو البخاري يجزم بأن إبراهيم النخعي قال بقتل المرتدة.

قال ابن حجر في فتح الباري: «أما قول الزهري وإبراهيم فوصله عبد الرزاق عن معمر عن الزهري في المرأة تكفر بعد إسلامها قال: تستتاب فإن تابت وإلا قتلت، وعن معمر عن سعيد بن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم مثله، وأخرجه ابن أبي شيبة من وجه آخر عن

=والأوقاف والدعوة والإرشاد، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، (٢٠/ ٢٦٨).

(١) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق - لبنان، الطبعة الأولىٰ: (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، ص (١٧١٢).

حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم، وأخرج سعيد بن منصور عن هشيم عن عبيدة بن مغيث عن إبراهيم قال: إذا ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استتيبا فإن تابا تركا وإن أبيا قتلا.

وأخرج ابن أبي شيبة عن حفص عن عبيدة عن إبراهيم «لا يقتل»، والأول أقوى فإن عبيدة ضعيف، وقد اختلف نقله عن إبراهيم»[1].

فالأقوى في النقل عن إبراهيم النخعي قتل المرتدة، مع وقوع الخلاف فيها بين العلماء، فكيف بالمرتد! أما سفيان الثوري، فهذا محمد بن نصر المروزي وهو ممن له عناية كبيرة بأقوال سفيان في الفقه حتى يقدم ذكره في مسائل الخلاف، يقول في كتابه (اختلاف الفقهاء):

«قال سفيان وأصحاب الرأي: إذا ارتد الرجل عن الإسلام عرض عليه الإسلام، فإن أبى أن يسلم قتل»[2].

أما ما نقل بأنه يستتاب مطلقاً، فقال ابن حجر في الفتح: «وعن النخعي: يستتاب أبداً كذا نقل عنه مطلقاً، والتحقيق أنه في من تكررت

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، طبع على نفقة: سلطان بن عبدالعزيز آل سعود، الطبعة الأولى: (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، (١٢/ ٢٨٠).

(٢) اختلاف الفقهاء، محمد بن نصر المروزي، دراسة وتحقيق: محمد طاهر حكيم، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى: (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، ص (٣٠٤).

منه الردة»[1].

وهذه المسألة ذكرها ابن قدامة وذكر أن عن أحمد فيها روايتين منها: «لا تقبل توبة الزنديق، ومن تكررت ردته». وهو قول مالك، والليث، وإسحاق. وعن أبي حنيفة روايتان، كهاتين، واختار أبو بكر أنه لا تقبل توبة الزنديق»[2].

ثم قال: «فالخلاف بين الأئمة في قبول توبتهم في الظاهر من أحكام الدنيا. من ترك قتلهم، وثبوت أحكام الإسلام في حقهم»[3].

فقد وقع الخلاف بين العلماء فيمن تكررت ردته، بمعنىٰ أنه كفر ثم استتيب فتاب، ثم كفر، فهل يستتاب مرة أخرىٰ أم لا، فقال بعضهم لا يستتاب بل يقتل فتكرار الردة علامة عندهم علىٰ عدم صدق توبته، وقال آخرون: بل يستتاب أيضاً، وهذا في حكم الظاهر فقط، وإلا ففيما بينه وبين الله إن تاب تاب الله عليه.

فكلام سفيان وإبراهيم بأن المرتد يستتاب مطلقاً، أي كلما تكررت ردته، في حكم الظاهر يستتاب، لا أنهما لا يقولون بقتل المرتد كأصل! وهذا الذي وصفه ابن حجر بالتحقيق، وقد تقدمت النقول في هذا عنهما بما يبين المقصد من كلامهما، فأين هذا مما قاله عدنان؟

---

(١) فتح الباري، (١٢/ ٢٨٢).

(٢) المغني، موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة: (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، (١٢/ ٢٦٩).

(٣) المغني، (١٢/ ٢٧١).

وبهذا يمكن عند عدنان تفسير «قتل بعض الراشدين كعلي بن أبي طالب، وبعض الأصحاب كابن مسعود وأبي موسىٰ ومعاذ بن جبل وغيرهم لجماعة من المرتدين، إذ يجوز ذلك من باب التعزير»[1].

إذاً سيتم تفسير فعل هؤلاء عنده متىٰ حمل علىٰ التعزير، فهو إذن يثبت القتل عنهم، ولا ينفيه ولا يضعفه، لكنه يقول هذا ليس حداً.. لقول النخعي وسفيان، وهذا من قلب المسائل! أن يترك قول الصحابي لمن دونه، ثم حديث أبي موسىٰ ومعاذ فيه رفع لحديث وليس مجرد فعلهما.. وفيه إقرار.

ولنأخذ قصة معاذ وأبي موسىٰ، هذه القصة لم يجب عنها عدنان في كل بحثه! والظاهر أنها محرجة له، لذا جعل الأمر فيها فعلاً للصحابة فقط، علماً أن فيها رفعًا لحديث، فعن أبي موسىٰ قال: **أقبلت إلىٰ النبي ﷺ ومعي رجلان من الأشعريين أحدهما عن يميني والآخر عن يساري ورسول الله ﷺ يستاك... فقال: لن أو لا نستعمل علىٰ عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسىٰ أو يا عبد الله بن قيس إلىٰ اليمن ثم اتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه ألقىٰ له وسادة، قال: انزل وإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتىٰ يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث مرات فأمر به فقتل.**

رواه البخاري كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٦٦).

حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم»[1].

وأنت لاحظ هنا: لم يجلس حتىٰ تم تنفيذ الحكم (قضاء الله ورسوله)، فهنا (أ) **تم تنفيذ الحكم**، (ب) **نسب ذلك إلىٰ قضاء الله ورسوله**، (ت) **لم يجد رخصة لتأخير الحكم**. قال ابن حجر في فوائد هذا الحديث: «**إقامة الحد علىٰ من وجب عليه**»[2]، (ج) أين الإنكار عليهما؟ ألست تحتج بعدم فعل الرسول، فهنا لم ينكر! ثم أين كلام عدنان بأن الرسول لم يقتل أحداً من المرتدين! علماً أن معاذ هو رسول النبي ﷺ إلىٰ اليمن.

والحادثة لم ينفها عدنان، بل لم يجب عنها مع أنه ذكر أنها من أدلة من قالوا بقتل المرتد[3]، لكنه أخذ شيئًا أسهل للإجابة فقال:

«**أخرج الطبراني في الكبير عن معاذ بن جبل أن النبي لما أرسله إلىٰ اليمن قال له: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن تاب فاقبل منه وإن لم يتب فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها، وإن أبت فاستتبها، ولا حجة فيه لضعفه**»[4].

فيقال: سلّمنا، فما بال الصحيح؟!

قال عدنان إبراهيم:

«**كان حال معظم المنافقين علىٰ الإطلاق بحيث كانوا يعيشون مع**

---

(١) صحيح البخاري رقم: (٦٩٢٣)، ص (١٧١٢).

(٢) فتح الباري، (١٢/ ٢٨٨).

(٣) انظر: حرية الاعتقاد، ص (٨٧١).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (١٠٠٥).

المسلمين ويُصلون معهم ويقاتلون معهم، ولم يعرض لهم الرسول بشيء»[1].

يقال: قال الله ﷻ: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ ﴾ (التوبة:١٠١)، فمن المنافقين من لا يعلمهم الرسول ﷺ، فكونهم يصلون ولا يتعرض لهم النبي فذلك عمل بما يعلمه من كونهم مسلمين فيما يظهر له، ثم يقال إن كان المنافقون الذين يتسترون بالكفر قد هددهم بالقتل يقال: هل يجوز تهديد الكافر المعاهد بالقتل؟ لا، إذاً لما وقع علىٰ أهل النفاق تهديد به، كان يعتبر كفرهم بعد إعلان إسلامهم كفراً فيه اعتداء يستحق صاحبه العقوبة، ولماذا لم يحاسبوا؟ يقال: لكونهم منافقين أي يبطنون الكفر ولا يثبت ظهوره عليهم، فإن أعلنوا الكفر صريحاً، كان كفرهم من نوع الاعتداء الذي يحاسب فيه المعتدي، وهنا مسألة بحثها الشافعي فأشبعها بحثاً، وخلاصة الأمر أن القاضي لا يحكم بعلمه، فحتىٰ لو علم النبي ﷺ نفاق فلان، لا يقضي فيه بشيء إلا بعد قيام البينة، والمنافقون من اسمهم كانوا يتسترون بالإيمان ويبطنون الكفر، فلم تكن البينة ثابتة عليهم بالردة.

قال في لسان العرب: «**وهو الذي يَسْترُ كُفْره ويظهر إيمانَه**»[2].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٠).

(٢) انظر: لسان العرب مادة (نفق)، لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار الصادر، بيروت – لبنان، (١٠/ ٣٥٩).

فإن قيل: ولكن الله ذكر كفرهم، فيقال هذا كفرهم الباطني لا القضائي، والشافعي ضرب لذلك مثلاً بحديث الملاعنة، حين قال النبي: إن جاءت بالولد علىٰ صفة كذا وكذا فلا أراه إلا قد صدق، فجاءَتْ به علىٰ الأمرِ المكروه، ومع ذلك لم يقم عليها حداً، حكماً بالظاهر بين المسلمين، ويقال لبيان جهل هذا الرجل، هل كان المنافقون يتزوجون المسلمات أم لا؟

نعم، إذاً كانت أحكام الإسلام الظاهرة تنفذ عليهم، مع أن الله حرم إرجاع المسلمات إلىٰ الكفار، ونهىٰ عن إنكاح المشركين وهي تشمل المرتد، فلما لم يشملهم هذا يقال: كان الحكم لأهل النفاق بظاهر إسلامهم، فلا دلالة فيه علىٰ المرتد المجاهر بكفره.

وفي مراجع بحث عدنان كتاب (**الأم للشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب**)، وكتابه (**الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر**).

وفي نفس الطبعة التي رجع إليها عدنان في بحثه، يقول الشافعي:

«**(إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار)، فأخبر أنه يقضي علىٰ الظاهر من أحكام الخصمين، وإنما يحل لهما ويحرم عليهما فيما بينهما وبين الله علىٰ ما يعلمان. ومن مثل هذا المعنىٰ من كتاب الله** ﷻ: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ ﴾ **إلىٰ قوله:** ﴿ لَكَـٰذِبُونَ ﴾ (المنافقون:١)، **فحقن الرسول** ﷺ **دماءهم بما أظهروا من الإسلام،**

وأقرهم على المناكحة والموارثة، وكان الله أعلم بدينهم بالسرائر، فأخبره تعالى أنهم في النار فقال: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾ (النساء:١٤٥)، وهذا يوجب على الحكام ما وصفت من ترك الدلالة الباطنة والحكم بالظاهر من القول أو البينة أو الاعتراف والحجة»[1].

وهذا الموضع اقتبسه أيضاً أحمد شاكر في تحقيق رسالة الشافعي التي رجع إليها عدنان[2].

لكن عدنان يقول: «موقفه من المنافقين يُشكل تحدياً جاداً وإحراجاً لا يُستهان به للفهم السائد حول قتل المرتدين»[3].

وهذا الأسلوب الخطابي في تصوير الإحراج لأئمة الإسلام من هذه المسألة يندرج تحت المثل القائل: «رمتني بدائها وانسلت»، فعدنان الذي ألف ١٣٠٠ صفحة، وهو يستدل بكل ما قدر عليه في مسألة المنافقين لتبرير إثبات الحرية للمرتدين، لم يذكر في كل بحثه قوله تعالى: ﴿ وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ۝ لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَـًٔا أَوْ مَغَٰرَٰتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَّوَلَّوْا۟ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ﴾ (التوبة:٥٦ - ٥٧)، علماً أنه القائل: «اعتمد البحثُ في مجمله

(١) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولى: (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، (٦/ ٣٣٢).

(٢) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية: (١٣٩٩هـ - ١٩٧٦م)، ص (١٥٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٧).

المنهج الاستقرائي القائم علىٰ تتبع النصوص»[1].

فلماذا يحلف المنافقون أنهم من أهل الإسلام وما هم من أهل الإسلام؟ ومن ماذا يفرَقون؟ إن كانت حرية الردة لهم مكفولة يمكنهم القول بأنهم ليسوا منكم، ولكن المانع هو خوفهم! وهذه الآية صريحة بخوفهم من إظهار أنهم ليسوا من أهل الإيمان.

يقول الطبري عند هذا الموضع: «**ويحلف بالله لكم، أيها المؤمنون، هؤلاء المنافقون كذبًا وباطلا خوفًا منكم: ﴿ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ ﴾ في الدين والملة. يقول الله تعالىٰ، مكذّبًا لهم: ﴿ وَمَا هُم مِّنكُمْ ﴾، أي ليسوا من أهل دينكم وملتكم، بل هم أهل شكٍّ ونفاقٍ ﴿ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴾، يقول: ولكنهم قوم يخَافونكم، فهم خوفًا منكم يقولون بألسنتهم: «إنا منكم»، ليأمنوا فيكم فلا يُقْتَلوا**»[2].

فمن نزل الحرج ضيفًا بساحته الآن؟!

والمنافق هو الذي يستر كفره، وفي النصوص أنه يحلف الأيمان بأنه منا وما هو منا، ويقال لعدنان: لو قيل بأن قومًا من المسلمين في بلد يبطنون إسلامهم ويظهرون الكفر، ويحلفون للكفار إنهم منهم وما هم منهم، ولو يجدون وسيلة للفرار لفروا، هل يقال بأن حرية اعتناق الإسلام هناك مكفولة؟! وهل يقول بهذا من يفهم الخطاب ويرد الجواب؟! فإن كان هذا بينًا في هذا، فما باله يصير غامضًا صعبًا في

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٦).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (١١/ ٥٠٢).

موضوع الردة!

ويصر عدنان على ثبوت الردة عنهم فيقول: «**ولا يمكن تجاهل أنَّ بعضهم ثبت كفره بلا مثنوية بشهادة صاحب غير متهم وتصديق القرآن له، وكفى به، فلا تُطلب بينة بعد نزول الوحي**»[1].

وهذا تخليط، وهو يقصد هنا ما جاء صحيح البخاري عن زيد بن أرقم، قال: «**كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي يقول: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله، ولئن رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل فذكرت ذلك لعمي أو لعمر فذكره للنبي ﷺ، فدعاني فحدثته، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عبد الله بن أبي وأصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله ﷺ وصدقه، فأصابني هم لم يصبني مثله قط، فجلست في البيت فقال لي عمي: ما أردت إلى أن كذبك رسول الله ﷺ ومقتك فأنزل الله تعالى إذا جاءك المنافقون فبعث إلي النبي ﷺ، فقرأ، فقال: إن الله قد صدقك يا زيد**»[2].

فزيد شهد بما سمعه وكان حينذاك غلامًا حدثًا كما هو عند ابن إسحق[3]، ورد النبي ﷺ شهادته حينها عملاً بالأدلة القضائية الشرعية بعد أن حلف عبد الله بن أبي أنه ما قال ذا، قال ابن حجر في

---

(١) حرية الاعتقاد في الإسلام، ص (٩٧٩).

(٢) صحيح البخاري، رقم: (٤٩٠٠)، ص (١٢٣٩).

(٣) انظر: السيرة النبوية، ابن هشام، علق عليها وخرج أحاديثها: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، (٣/ ٢٣٦).

الفتح: «وفي رواية ابن أبي ليلىٰ عن زيد عند النسائي: فجعل الناس يقولون: أتىٰ زيد رسول الله ﷺ بالكذب»[1]، وأما الوحي فصدّق زيداً بأنه سمع لئن رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل، ولكنه لم يعيّن القائل منهم في القرآن كما أن الكلام فيه تعريض بالنبي ﷺ، وهو من لحن القول كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ﴾ (محمد: ٣٠)، والردة بحكم الظاهر لا تثبت في المحتملات وتدرأ الحدود بالشبهات، والوحي حق، إلا أن القضاء يحتاج إلىٰ بينة ظاهرة، فعلم القاضي بالواقع دون أدلة ظاهرة، لا يجعله يحكم فيه بعلمه.

ولكن عدنان يسترسل هنا فيقول: «فلا تُطلب بينة بعد نزول الوحي، فبالوحي أخذنا أحكام قتال عموم مَن يجوز أو يجب قتاله من الناس، لا مجرد إثبات تهمة علىٰ متهم منكِر»[2].

ثم لما يتعرض لحديث ابن عباس في الأعمىٰ الذي قتل أم ولده التي كانت تقع في النبي فأهدر النبي دمها، ينسىٰ كلامه هنا!، فيقول: «ويكفي للشك في هذا الخبر أنَّ النبي اكتفىٰ فيه بقول القاتل ولم يطلب بينة ولم يتحر وفي هذا فتح باب لكل مَن أراد أن يقتل زوجته أو أم ولده أو أمته أو حتىٰ أحداً من الناس كائناً من كان، ثم يزعم أنه فعل ذلك ذباً عن عرض رسول الله»[3].

---

(١) فتح الباري، (١٠/ ٧٠٢).

(٢) حرية الاعتقاد في الإسلام، ص (٩٧٩).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٧).

فهلّا حمله علىٰ ثبوت صدق الرجل عند النبي ﷺ بالوحي؟!

أم مرة الوحي حجة قضائية لا تطلب معها بينة، ومرة يجب أن تطلب البينة ويكفي هذا للشك في الخبر؟!

ويقول في الرد علىٰ من حمل الحديث علىٰ الوحي: «**وهو مجرد احتمال لم يقم عليه دليل، وفيه مسألة هل للنبي أن يقضي بعلمه**»[1].

ويكفي في رد قوله ما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول:

«إن أناساً كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ وإن الوحي قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم فمن أظهر لنا خيراً أمّناه وقربناه وليس إلينا من سريرته شيء الله يحاسبه في سريرته ومن أظهر لنا سوءًا لم نأمّنه ولم نصدقه وإن قال إن سريرته حسنة»[2].

فهناك من كان يؤخذ بالوحي في عهد النبي ﷺ، وهناك من كان يعمل فيه الأدلة الظاهرة تعليماً لأمته، ثم انقطع الوحي وبقي الحكم بما ظهر لنا.

ومما استدل به عدنان لإثبات (ترك مَن كفر بعد الإيمان بالطعن في الرسول) وجود من قال عن قسمة النبي ﷺ ما أريد بها وجه الله ومع ذلك لم يقتله، وقال: «ابن حزم جزم بأنّ من قال: إنّ الرسول لم يعدل ولا

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٥).

(٢) صحيح البخاري، رقم: (٢٦٤١)، ص (٦٤٢).

أراد وجه الله تعالىٰ فيما عمل -أي في القسمة- كافر معلن بلا شك»[1].

فيقال: هل ثبت عليه ذلك ببينة ظاهرة، هنا السؤال، ففي صحيح البخاري في كتاب الأدب، باب من أخبر صاحبه بما يقال فيه:

«عن ابن مسعود ﷺ، قال: قسم رسول الله ﷺ قسمة، فقال رجل من الأنصار والله ما أراد محمد بهذا وجه الله، فأتيت رسول الله ﷺ فأخبرته فتمعر وجهه، وقال: رحم الله موسىٰ لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر»[2].

فهذا القائل قد سمعه ابن مسعود، وبلغ الرسول ﷺ، **ولا تقام البينة بالردة بشهادة رجل واحد**، فأين في هذا أن البينة ثبتت عليه ولم يقم الحد؟

وحاول أن يثبت كفر ابن سلول ثبوتاً قضائياً فقال: «**نفاق عبدالله بن أبي وأقواله في النفاق كانت كثيرة جداً، كالمتواترة عند النبي وأصحابه**»[3].

وفاته ما رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس: «**قال النبي ﷺ: لو رجمت أحداً بغير بينة رجمت هذه» عن امرأة كانت تظهر في الإسلام السوء**[4].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٣).

(٢) صحيح البخاري، رقم: (٦٠٥٩)، ص (١٥١٧).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٩٩٠).

(٤) صحيح البخاري، رقم: (٥٣١٠)، ص (١٣٥٣).

نقل ابن حجر في الفتح عن النووي قوله: «معنىٰ تظهر السوء أنه اشتهر عنها وشاع، ولكن لم تقم البينة عليها بذلك ولا اعترفت، فدل علىٰ أن الحد لا يجب بالاستفاضة»[1].

فهذا جواب ما استدل به عدنان.

واستدل كذلك بقول من قال «في وجهه ﷺ بقوله: «إنك لم تعدل»[2].

وجوابه من طريقين، أما الطريق الأول فهذه واقعة عين تطرقها الاحتمالات، ولا يستدل بها إلا في مثلها، مثال ذلك ما رواه مسلم:

«أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتىٰ النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله هل لك في حصن حصين ومنعة؟ قال: حصن كان لدوس في الجاهلية فأبىٰ ذلك النبي ﷺ للذي ذخر الله للأنصار، فلما هاجر النبي ﷺ إلىٰ المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو وهاجر معه رجل من قومه فاجتووا المدينة فمرض فجزع فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه فشخبت يداه حتىٰ مات فرآه الطفيل بن عمرو في منامه فرآه وهيئته حسنة ورآه مغطيا يديه فقال له ما صنع بك ربك؟ فقال غفر لي بهجرتي إلىٰ نبيه ﷺ، فقال: ما لي أراك مغطيا يديك؟ قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصها الطفيل علىٰ رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ

---

(١) فتح الباري، (١٢/ ١٨٨).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٠).

اللهم وليديه فاغفر»[1].

فهذه الواقعة تبين أن أحد الصحابة قتل نفسه، وهي معصية من الكبائر، ومع ذلك أقر النبي ﷺ أن الله غفر له، ودعا له بالمغفرة.

فهل يعمم هذا ليشمل كل قاتل لنفسه! لا، بل تعارض هذه الواقعة بغيرها، مثاله ما رواه الشيخان:

«أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ الْتَقَىٰ هو والمشركونَ فاقتتلوا، فلمَّا مال رسولُ اللهِ ﷺ إلىٰ عسكرِهِ، ومالَ الآخرونَ إلىٰ عسكرهم، وفي أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ رجلٌ، لا يَدَعُ لهم شاذةً ولا فاذةً، إلا اتَّبعها يضربها بسيفِهِ، فقالوا: ما أجزأ مِنَّا اليومَ أَحَدٌ كما أجزأ فلانٌ، فقال رسولُ اللهِ ﷺ: (أما إنَّهُ من أهلِ النارِ). فقال رجلٌ من القومِ: أنا صاحبُهُ، قال: فخرج معَهُ كلما وقف وقف معَهُ، وإذا أسرعَ أسرعَ معَهُ، قال: فجُرِحَ الرجلُ جُرْحًا شديدًا، فاستعجلَ الموتَ، فوضع نصْلَ سيفِهِ بالأرضِ، وذبابُهُ بين ثدييْهِ، ثم تحاملَ علىٰ سيفِهِ فقتلَ نفسَهُ، فخرج الرجلُ إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقال: أشهدُ أنكَ رسولُ اللهِ، قال: (وما ذاك؟) قال: الرجلُ الذي ذكرتَ آنفًا أنَّهُ من أهلِ النارِ، فأعظمَ الناسُ ذلك، فقلتُ: أنا لكم بهِ، فخرجتُ في طلبِهِ، ثم جُرِحَ جُرْحًا شديدًا، فاستعجلَ الموتَ، فوضع نَصْلَ سيفِهِ في الأرضِ، وذبابُهُ بين ثدييْهِ، ثم

---

(١) صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ: (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، رقم: (١١٦)، (١/ ٦٤).

تحامَلَ عليهِ فقتلَ نفسَهُ، فقال رسولُ اللهِ ﷺ عندَ ذلك: (إنَّ الرجلَ ليعملُ عملَ أهلِ الجنةِ، فيما يبدو للناسِ، وهو من أهلِ النارِ، وإنَّ الرجلَ ليعملُ عملَ أهلِ النارِ، فيما يبدو للناسِ، وهو من أهلِ الجنةِ)»[1].

فمن نظر إلىٰ النصوص بعين واحدة حسب أن كل قاتل لنفسه مغفور له، أو هو في النار، علماً أن هاتين الواقعتين تفهمان في إطار نصوص الشرع، وأحكامها، فقتل النفس يندرج تحت الوعيد، والوعيد في حق أهل الإيمان له ضابطه في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:٤٨).

فقتل النفس دون الشرك، والمغفرة فيه معلقة بالمشيئة، فقد ينفذ الوعيد، وقد لا ينفذ فيه للمشيئة، والله يشاء سبحانه لحكمة، ولذا يغفر من المعاصي ما يقابله من حسنات ماحية، أو ابتلاء في سبيله، أو نحو ذلك، وفي حديث مسلم: (غفر لي بهجرتي إلىٰ نبيه ﷺ)، فالهجرة من أعظم الأعمال الصالحة التي كانت مانعاً من لحوق الوعيد بهذا القاتل، ولذا فإن أهل السنة لا يشهدون لمؤمن بجنة ولا نار، ما لم يكن له شهادة بعينه كالمبشرين بالجنة، أو خبر هو في النار كما في الحديث الآخر.

---

(١) صحيح البخاري، رقم: (٢٩٩٨)، ص (٧١٥)، صحيح مسلم، رقم: (١١٢)، ص (٦٢، ٦٣).

فالاستدلال بأمثال هذا لنقض العموم لا يصح، فقد يكون في المرء مانع من لحوق الوعيد، أو فقدان شرط ونحو هذا.

علماً أن عدنان نفسه ينقل في موضع من بحثه كلاماً للشاطبي ويستحسنه، يقول:

«إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا يؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان»[1]، ولكن هذا في سياق رده على من قال بأن حرية الاعتقاد لا تشمل حرية الارتداد[2].

فهو سريع النكث لما يغزله بأي طريق لينصر ما رآه.

نأتي لما استدل به عدنان، فقد روى البخاري عن أبي سعيد الخدري: «**بينما نحنُ عند رسولِ اللهِ ﷺ وهو يَقْسِمُ قِسْمًا، أتاهُ ذو الخويصرةِ، وهو رجلٌ من بني تميمٍ، فقال: يا رسولَ اللهِ اعدلْ، فقال: (ويلكَ، ومن يعدلْ إذا لم أعدلْ، قد خبتُ وخسرتُ إن لم أكن أعدلُ). فقال عمرُ: يا رسولَ اللهِ، ائذن لي فيهِ فأضربُ عنقَهُ؟ فقال: دَعْهُ**»[3].

فهذا الرجل قال للنبي اعدل، وهي كلمة فيها تعريض بعدم العدل، لذا رد عليه النبي ﷺ بقوله ويلك إذا لم أعدل.

ولكن قد يقال: جاء في روايات أخرى أنه قال: «**اعدل فإنك لم تعدل**»[4]، فيقال: هذه الكلمة تحتمل العدل الذي ضد الجور، وتحتمل

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٨٨٧).

(٢) انظر: حرية الاعتقاد، ص (٨٨٩).

(٣) صحيح البخاري، رقم: (٣٦١٠)، ص (٨٨٨).

(٤) انظر: فتح الباري، (١٢/ ٣٠٦).

أيضـًا معنىٰ آخر، وهو المساواة في القسمة، فيقول اقسم بالسوية فإنك لم تفعل، وفي لسان العرب لابن منظور: «**والعَدْلُ والعِدْلُ والعَدِيلُ سَواءٌ أي النَّظِير والمَثِيل**»[1]، ومنه «**عادَلْتُ بين الشيئين، وعَدَلْت فلاناً بفلان إِذا سَوَّيْت بينهما**»[2]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ﴾ (الأنعام:١).

وهو من مساواة الله بخلقه تعالىٰ الله عـن ذلـك علـواً كبيـراً، ولـذا قال الطبري: «**يقالُ من مساواة الشيء بالشيء: عدلتُ هذا بهذا، إذا ساويته به، عدلاً**»[3].

ولذا جاء في البخاري عقب هذه القصة: «**فنزلت فيه**[4]» ﴿ وَمِنۡهُم مَّن يَلۡمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ (التوبة:٥٨)، ومنهم أي من المنافقين، واللمز هنا هو الطعن بكلام خفي، وإلا لم يعد صاحبه من المنافقين بل من الكافرين الصريحين، وقد وصفهم الله بقوله: ﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ ﴾ (محمد:٣٠)، قال ابن كثير: «**أي فيما يبدو من كلامهم الدال علىٰ مقاصدهم، يفهم المتكلم من أي الحزبين هو بمعاني كلامه وفحواه**»[5] لا

---

(١) لسان العرب، (١١/ ٤٣٢)، مادة (عدل).

(٢) لسان العرب، (١١/ ٤٣٢)، مادة (عدل).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (٩/ ١٤٧).

(٤) صحيح البخاري، رقم: (٦٩٣٣)، ص (١٧١٥).

(٥) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية – الرياض، الطبعة الثانية: (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، (٧/ ٣٢١).

بصريحه غير المحتمل، وإلا ما عاد منافقاً بل كافراً مجاهراً.

ولما كان سبب الآية نزولها فيه، تعين دخوله في عموم ذلك القسم من المنافقين، فقوله اعدل فإنك لم تعدل يحتمل معناه طلب المساواة في القسمة ونفيه المساواة في القسمة كخبر، وفي صحيح البخاري: «أتىٰ النبيَّ ﷺ مالٌ، فأعطىٰ قومًا ومنَع آخَرينَ، فبلَغه أنهم عَتَبوا، فقال: (**إني أُعطي الرجلَ وأدَعُ الرجلَ، والذي أدَعُ أَحَبُّ إليَّ منَ الذي أُعطي، أُعطي أقوامًا لما في قلوبِهم منَ الجزَعِ والهلَعِ، وأَكِلُ أقوامًا إلىٰ ما جعَل اللهُ في قلوبِهم منَ الغِنىٰ والخيرِ، منهم عمرُو بنُ تَغلِبَ**). فقال عمرٌو: «**ما أُحِبُّ أنَّ لي بكلمةِ رسولِ اللهِ ﷺ حُمْرَ النَّعَمِ**»[1].

فكان النبي ﷺ عادلاً وإن لم يقسم المال بالمساواة، فلما احتمل كلام ذلك الرجل أنه قصد طلب المساواة، وإن كانت فحواه تدل علىٰ قصد الرمي بالجور، دفع عنه الحد، فلا يقاس عليه الصريح غير المحتمل الذي يلحق صاحبه بالكفار المجاهرين، لا المنافقين.

والفقهاء يدرأون الحد ما استطاعوا، إلا أن يتعين فيقولون بوجوبه، وكذلك شأنهم في التكفير، فـ«**إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمانعه، فعلىٰ المفتي أن يميل إلىٰ الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم، إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر فلا ينفع التأويل**»[2].

---

(١) صحيح البخاري، رقم: (٧٥٣٥)، ص (١٨٦٣).

(٢) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، طباعة:=

ومن هذا ما جاء في كتاب العالم والمتعلم، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة:

«أخبرني... أريت إن قال لي: إني بريء من دينك أو مما تعبد؟

قال العالم: إن قال لي هذا لم أعجل لكني أسأله عند ذلك أتبرأ من دين الله؟ أو تبرأ من الله؟

فأي القولين قاله سميته كافراً مشركاً. فإن قال: لا أبرأ من الله، ولا أبرأ من دين الله، ولكن أبرأ من دينك لأن دينك هو الكفر بالله، وأبرأ مما تعبد لأنك تعبد الشيطان، فإني لا أسميه كافراً، لأنه إنما يكذب علي، قال العالم: هذا لعمري هو قول أهل الورع والتثبت»[1].

ومنه ما قاله محمد بن إبراهيم آل الشيخ، في رجل اسمه سعد سب دين رجل، فقال:

«لم يظهر لنا ما يوجد على سعد إقامة حد الردة، إذ أنه لم يصرح بسب الإسلام، وإنما سب دين ذلك الرجل، وهذا يحتمل أنه أراد أن تدين الرجل رديء، والحدود تدرأ بالشبهات»[2].

وعدنان نفسه ينقل «اتفاقهم على درء الحدود بالشبهات»[3]، بل

=ذات السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية: (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، (٤/ ٢٦٦).

(١) العالم والمتعلم، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (١٣٦٨)، ص (٢٧).

(٢) فتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، (١٣٩٩هـ)، (١٢/ ١٨٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٠٥٤).

يشرح هذا فيقول: «والذي يُعادل ما يُعبِّر عنه باللغة القانونية اليوم: الشك يُفسَّر لصالح المتهم، وهو مبنيٌ علىٰ أنَّ الأصل في المتهم البراءة حتىٰ تثبت إدانته»[1].

فيا ليت شعري! كيف يقيس المدان علىٰ المتهم الذي لم تثبت إدانته، ليخرج بالنتيجة القائلة بالعفو عن المدان بالردة، بحجة الحكم ببراءة من لم تثبت عليه الردة قضائياً؟!

ومن استدلالاته: «والنبي لما قيل له: ألا تقتلهم؟ لم يقل: ما قامت عليه بينة، بل قال: لا يتحدث الناس أنَّ محمدا يقتل أصحابه»[2].

يقال هذا قاله النبي - كما في صحيح البخاري[3] - عندما بلغه قول عبد الله بن أبي ليخرجن الأعز منها الأذل، وقد تقدم أنه رد شهادة زيد بن أرقم، وكان الناس يتحدثون بأن زيداً قد كذب، فحديث لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، والذي يقول فيه عدنان: لم يقل: ما قامت عليه البينة، هو دليل علىٰ أنه لم تقم عليه البينة! فهو حجة علىٰ عدنان.

فابن سلول في الظاهر أمام الناس من أصحاب النبي ﷺ، وإنما شهد عليه غلام من الصحابة، وحلف عبد الله بن أبي بأنه لم يقل، ولو قامت البينة أمام الناس في حكم الظاهر بأنه كفر وارتد، ما قال أحد

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٥٤).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٩٨٠).

(٣) صحيح البخاري، رقم: (٤٩٠٠)، ص (١٢٣٩).

منهم بأن عبد الله من أصحاب النبي ﷺ في حكم الظاهر، بل قالوا: **قتله لأنه ليس من أصحابه، وخرج من دينه.**

ولكن عدنان يستجدي بالمغالطات لينقذ آراءه فيقول عن المنافقين:

«**الآيات المصرِّحة بردتهم أي بإعلانهم الكفر أو إتيانهم كفراً بواحاً يجعلهم مرتدين عن الدين كفاراً بعد إسلامهم في الظاهر**»[1].

فالآيات التي حكم الله فيها بالكفر على أهل النفاق لا دلالة فيها على أن كفرهم كان ظاهراً للجميع، كيف يكون ذلك والله ﷻ يقول: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة:١٠١)، فمنهم من لا يعلمهم النبي ﷺ، بل يعلمهم الله، والله لا يحتاج إلى الظاهر ليحكم عليهم وهو علّام الغيوب فكيف يستدل عدنان بأن حكمه عليهم بالكفر يستلزم ذلك أن كفرهم كان ظاهراً، فهذا لا يقال به إلا على قياس فاسد مؤداه تعطيل علم الله للباطن، ولو كان المنافقون يظهرون الكفر فعلامَ يحلفون بالله ما قالوا، وعلامَ يفرقون، وعلامَ يلحنون في القول.

قال تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ وَهَمُّوا۟ بِمَا لَمْ يَنَالُوا۟ ۚ﴾ (التوبة:٧٤)، فكانوا يحلفون لئلا يحكم عليهم بالكفر الظاهر، والله لما بين كفرهم قال بعد ذلك: ﴿أَلَمْ

(١) حرية الاعتقاد، ص (٢٧٣).

يَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ (التوبة:٧٨)، فالله يعلم سرهم ونجواهم وضمائرهم، فكيف لعدنان أن يجعل ظهور فعلهم للبشر لازماً لعلم الله وحكمه عليهم بالكفر؟!

مفاجأة!

والهراء الذي يعتذر عنه عدنان بما لا يقوله عدنان، هو مجرد داعٍ يذيع جهل صاحبه، فعدنان يرىٰ - في موضع آخر - وجود عقوبة دنيوية علىٰ من عبر عن وجهة نظر تعتبر تحريفاً للدين، يقول:

«قد خطر لي أنّ قوله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه، يحتمل أن يراد به معنىٰ آخر غير معنىٰ من رجع عن الإسلام، وهو: من حرّف دينه وسعىٰ في تغييره كما فعل الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه من أهل الكتاب من قبل، فهذا بعض معنىٰ التبديل لا شك، وإذا كان من حق الإنسان أن يترك دينه إلىٰ دين آخر أو إلىٰ غير دين، دون أن تلحقه عقوبة دنيوية معجلة، فليس من حقه أن يقيم علىٰ دينه مع نية تخريبه من داخله بتحريفه وتبديله، فمثل هذه الجريمة تنم عن خبث ودناءة وهي تستحق عقوبة صارمة تقفُ مثلَ هذا العبث وتأخذ علىٰ أيدي الكائدين»[1].

فعدنان الرجل الذي هو مع الحريات، يقول بقتل من يعتبره يحرف الدين وعنده (نية تخريبه من الداخل) حتىٰ ولو لم يرفع سلاحاً، بل مجرد تأليفه لكتاب مثلاً فيه ما يعتبر تحريفاً للدين، وقتها

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٧).

سيتم القضاء عليه عند عدنان إبراهيم، أين الحرية في الموضوع؟

وكل التأويلات الباردة التي جاء بها، ليصل إلىٰ نتيجة قتل من يحرف الكلم عن مواضعه، أليس هذا إكراهـًا؟ فأنت تحاسب الناس علىٰ كلامهم ونياتهم!

بل لاضطرابه المنهجي يقع في التناقضات الشنيعة فهو يقول هنا: «**من حرّف دينه وسعىٰ في تغييره كما فعل الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه من أهل الكتاب من قبل... فمثل هذه الجريمة تنم عن خبث ودناءة وهي تستحق عقوبة صارمة**»[1].

لكنه قبل هذا قال فيما وصفه بالملمح اللطيف عن أهل الكتاب: «**علة الأمر بقتالهم أمر لا علاقة له بدينهم مهما بلغ انحرافهم عنه أو غلوهم فيه**»[2]، وهو القائل في إبطال الفرق بين الكافر الأصلي والمرتد:

«**ضلال الاثنين يدخل في عموم الضلال، فالضلال العارض كالأصلي**»[3]، إذاً لازم قوله أن هذه جريمة تستحق **عقوبة صارمة لأهل الكتاب** الذي يقول بأنهم حرفوا الكلم عن مواضعه، ولما لم يكن عنده فرق بين الكفر العارض والأصلي كان قوله هنا لازمًا عليه لو اتسق مع نفسه مع أهل الكتاب! وهذا ينقض ما أطال النفس في تقرير ما يخالفه.

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٧).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٣٤٣).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٩١١).

ثم إنه يجعل تحريف الكلم عن موضعه جريمة تستحق العقوبة وهو نفسه المفرق بين «السرقة، والحرابة، والقذف، والزنا، والقصاص»[1]، وبين حد الردة بحجة أن الأولىٰ «جرائم استحقت العقوبات المحددة لكونها تشكل عدواناً سافراً علىٰ المجتمع والأفراد»[2]، فهو هنا يجعل تحريف الكلم جريمة تستحق عقوبة صارمة أي القتل فكلامه في تأويل حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، فأي اعتداء علىٰ المجتمع والأفراد في هذا؟ ما يقوله في هذا يقال له: هو جوابك في الردة عموماً، وإن جعله عقوبة علىٰ جريمة دينية، فيقال مثله في حد الردة.

ولكن عدنان يحاول الخروج من هذا، فيستدرك بعد أكثر من ١٥٠ صفحة علىٰ تصريحه بأن المحرف للدين يستحق القتل، فيحاول التهوين مما قاله، فيقول:

«فقط في حال استطاع امرؤٌ ما أن يُغيِّر النص المقدس المؤسِّس للدين وهو القرآن الكريم والضروري من السنة بحيث يعجز بعد ذلك كل أحد عن إصابته والوصول إليه - وهو الأمر الظاهر الاستحالة - يمكن أن يُقال: إنه نال من الدين نفسه وطعنه في مقتل»[3].

فهذا القول غير منضبط، يحاول فيه عدنان أن يبين أن كلامه عن

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٩١٦).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٩١٦).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٤).

المحرف للدين أصلاً ظاهر الاستحالة! إنما هو مجرد فرض نظري، ويقال له: إن المحرف للنص عندك مجرم يستحق العقوبة في كلامك الأول بقطع النظر عن غيره، فكون كل الناس وصلوا أو عجزوا عن الوصول، هذا أمر زائد علىٰ فعل المرء نفسه الذي حرّف النص، فهو كمن يقول: إن **المحارب للمسلمين لا يعتبر محارباً إلا إذا انتصر في الحرب**، أما إن هزم فلا! وهذا قدر زائد علىٰ فعله هو.

ويبقىٰ القول في عقوبة أهل الكتاب الذين حرفوا دينهم لازمًا عليه، فهو يسلم بأن ذلك وقع منهم، ويبطل الفرق بين الكفر الأصلي والطارئ، وهم قد نجحوا بالتحريف، إذاً يستحقون عقوبة صارمة بقوله! فهذا الرجل سريع النقض لما يسعىٰ لبنائه.

وعدنان لا يكف عن التناقضات، فبعد أن خطر له حمل حديث (من بدل دينه فاقتلوه) علىٰ من حرف الدين كما فعل ذلك قوم من أهل الكتاب، يقول:

«خطة القرآن في حياطة حق الحياة بكافة الضمانات والكفالات التي تحول دون إنهاء الحياة في غير حق، وقد حدّد القرآن صور هذا الحق حاصراً إياها في اثنين لا ثالث لهما: النفس بالنفس أي القتل، والفساد في الأرض أي الحرابة والتي هي عدوان علىٰ الحياة والأموال والأعراض وأمن الناس»[1].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٩).

فهو يرىٰ أن القرآن يحصر القتل في حالين فقط، إما الحرابة والتي هي اعتداء علىٰ الحياة والأموال والأعراض وأمن الناس، أو قتل النفس، فأين منهما ما خطر له من تحريف الدين لتستحق عقوبة لذلك؟!

إما رأيي.. وإما رأيي!

فهو مرة تخطر له مسألة في تأويل حديث في السنة كما في تأويله لحديث من بدل دينه فاقتلوه، وتارة يحتج فقط بالقرآن، ولا يقول بالحديث، وتارة وتارة.

وانظر إلىٰ ذا الحصر الذي يقول به عدنان: «إنّ عقاب مرتد مسالم بالقتل أمر لا تفسير له إلا بأحد أمرين: إمّا أنّ الإسلام دين غير واثق من نفسه يريد احتجاز أتباعه قسراً كي لا يغادروه، وإما أنّ هذا العقاب أمر أسيء تصويره وفهمه»[1].

وكأنه لا يوجد خيار يقول بأن عقاب المرتد موجود، لكن عدنان نفسه يرفضه، إنه يحصر الخيارات بين اثنين إما أنه نقص في الإسلام أو أسيء فهمه، فكأن فهم عدنان معصوم لا يفترض فيه الخطأ، ثم ما معنىٰ مرتد مسالم؟ لنحلل هذه الكلمة، معناها ببساطة مرتد مثلاً وجود من لا يرىٰ مشكلة في مراودة الأطفال عن أنفسهم، مقتنع مثلاً بأطروحات ميشيل فوكو، آخر لا يرىٰ مشكلة في القتل يعتبر أنه فعل طبيعي، قد يقول عدنان: لا يلزم أن يكون المرتد غير أخلاقي، يقال

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٠٢).

ولا يلزم أن يكون أخلاقياً! ثم إنك نفسك تعلل الأمر بالمسالمة لا بالأخلاقية، أي إنه يفتح المجال القانوني لأي ارتداد كان، ومهما دعا إليه؛ دعا إلىٰ الشذوذ، أو التحرش بالأطفال... إلخ، طالما أنه مسالم فلا عقوبة عليه عنده، إلا علىٰ من حرف الدين! وذا استثناء لا نعرف كيف خرجه علىٰ قاعدته الليبرالية!

وقول من يقول: دعوا القائل بالتحرش بالأطفال كطرح فلسفي، إلىٰ أن يتحرش، كمن يقول دعوا الناس تمتلك أسلحة فتاكة إلىٰ أن يستعملوها، دعوا أسلحة الدمار الشامل تنتشر في العالم، وانتظروا إلىٰ أن يفعلوها! والحديث هنا عن طرح فكري لا ممارسة حتىٰ يخرّجها عدنان علىٰ أنه مرتد محارب، فرجل يطرح فكرة عدم إشكالية التحرش بالأطفال، فهذا مجرد قول فبأي نص سوف يحاسبه عدنان، وكيف سيخرج غيره منه، وما الضابط المفرق بينهما؟!

ولنأخذ مثلاً الجنسية، علىٰ الصعيد القانوني، رجل أراد تغيير جنسيته وحاز جنسية دولة أخرىٰ، ولما تجند وصار في صف المعركة أمام الدولة التي كان قد ولد فيها وتنازل عن جنسيتها، قال: لا أريد هذه الجنسية التي بين يدي بل أريد أن أعود إلىٰ الأخرىٰ، وأعدكم لن أقاتل معهم، ولن أفشي سركم، هل سيقال له لك كامل الحرية؟ أم سيقال له: هذه خيانة، وقد يعاقب بالإعدام، لكن عدنان لا يدافع عن «الخيانة العظمىٰ»[1]، ما ضابط الأمر؟ الرجل لم يحارب الأرض التي

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٠٦).

نزل فيها وأخذ جنسيتها، ولا يقول إنه سيحارب، يقول فقط إنه غير قناعاته، ويريد الانتقال فقط إلىٰ الدولة الأخرىٰ! هذه رغبة، وقناعة، لكن هذه يتفهمها عدنان طالما أن الدول الغربية لا تتساهل معها، فهي تعمل وفق آخر المنجزات البشرية الأخلاقية، وأي رد منه علىٰ من حصر الأمر في هذا بين عدم الثقة أو إساءة الفهم هو رد عليه في موضوع الإسلام والردة عنه.

ثم هل قتل المرتد المسالم يعتبر نقصًا في الإسلام؟ وهل يقول هذا من فقه شيئًا من كتاب الله؟ لننظر ماذا قال الله في القرآن: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة:٥٤).

فهنا أمرهم بقتل أنفسهم لاتخاذهم العجل، فهل كان دين موسىٰ لا يثق بنفسه؟ علمًا أن الأنبياء دينهم واحد، ولكن الرجل يلزم إلزامات لا يرىٰ ما وراءها، كل هذا ليقرر معتقده السالف الذي يستدل له، فكيف تعامل عدنان مع هذه الآية؟

يقول عدنان: «**الاحتمال قائم أن المراد بـ(فاقتلوا أنفسكم) أي بسيف التوبة والندم علىٰ ما فرط منها بسبب الاندلاع وراء شهواتها وغرامها بالذهب وتقديسها له**»[1].

يعني أن يتوبوا، وكل المعاصي تغفر بالتوبة، فأي خصوصية هنا

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠١٢).

لقوله فاقتلوا؟!

وينقل عن زهرة التفاسير وهو معاصر: «وقد أخذت الكثرة من المفسرين بظاهر اللفظ وهو القتل»[1]، فالظاهر هو الأمر بإزهاق الروح، ويسلم أن كلامه خلاف الظاهر، لكنه يؤوله فيقول: «أي فابخعوها واجعلوها مطية ذلولاً للعقل والإرادة، واقطعوا شهواتها، والتعبير عن ذلك بقتل النفس، لأن النفس الفاجرة الضالة إذا فطمت عن الشهوات كأنها قتلت، وحلت محلها النفس الطاهرة اللوامة التي تقهر الشهوات قهرا، والشرور دائما من الأهواء والشهوات»[2].

وهذا التفسير الباطني لا يتعقبه عدنان، علماً أنه حيدة عن ظاهر اللفظ باعتراف القائل، وعدنان نفسه يقول في موضع آخر من رسالته:

«والتأويل خلاف الأصل، فالأصل عدمه، ولا يعدل عن الأصل إلىٰ خلافه إلاَّ بدليل»[3].

لكن لغرض التوفيق أو التلفيق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يضحي أصلاً، ويضحي احتمالاً معتبراً، فإن كان التأويل خلاف الأصل، والأصل الأخذ بالظاهر، واللفظ ظاهر في الآية ولا يوجد دليل علىٰ صرفه، لماذا لم يتعقبه عدنان؟ لمجرد أنه يوافق هواه، ثم إن كل ظاهر محتمل، لكن لا يؤخذ بالاحتمال البعيد دون دليل

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠١٢).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠١٢).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٩٠٤).

عليه، وإلا لخرمت ظواهر الشريعة جميعا.

على أن صاحب زهرة التفاسير يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ (النساء:٦٦)، ما نصه: «**معنى قتل النفس تعريضها للتلف من غير أمل في النجاة**»[1] وهو يخالف ما فسر به قتل النفس في الموضع السابق.

ثم يقول عدنان:

«**ثم على تسليم أن المراد بالقتل حقيقته يظل الاحتمال قائماً أنّ المراد بـ(فاقتلوا أنفسكم) أي ليقتل كل منكم نفسه تكفيراً عن ذلك الجرم العظيم، وهو بمعزل عن الأمر بقتل المرتد الذي يكون بقتل غيره له**»[2].

فتارة ينقل التأويل، ولا يذكر الراجح بأن الأصل عدمه، ثم يتعامل مع النصوص بطريقة جدلية، لا طريقة تحقيق لمعناها والمقصود منها، فعلى التسليم بأن الأمر حقيقي فليس هو في المرتد لاحتمال كونه في التكفير عن الذنب، وهنا يقال: كيفما كان الأمر، أين سؤالك الإنكاري باعتباره عدم ثقة بنفسه؟! سواء كان تكفيراً أو غير تكفير، إنه قتل على خلفية معتقد ديني باتخاذهم العجل، فإن كان هذا وارداً فإنه يرد على موسى ﷺ ودينه، وإلا فالسؤال متهافت.

---

(١) زهرة التفاسير، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، (٤/ ١٧٤٧).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠١٣).

ورغم كونه ظاهراً فقد سبق قول عدنان: «الاحتمال قائم أن المراد بـ(فاقتلوا أنفسكم) أي بسيف التوبة والندم علىٰ ما فرط منها»[1].

فإن كان الاحتمال قائماً مع وجود الظاهر السالم من المعارض، ولا يرىٰ عدنان حرجاً بالتوقف في الظاهر لوجود الاحتمال القائم، فما هو موقف عدنان أصلاً من نصوص الشريعة، تأمل قوله في موضع آخر:

«وأما عيسىٰ فقد ائتمر به لقتله علىٰ الصليب، وظاهر القرآن أنَّ الله أكرمه فنجاه من هذا المصير»[2].

وبعد أن ذكر قوله تعالىٰ: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء:١٥٧ - ١٥٨).

قال: «وسواء صُلب علىٰ ما يعتقد النصارىٰ أم لم يُصلب كما هو اعتقاد المسلمين فالمقصود حاصل، وهو أنَّ الكفار كانوا يتوسلون الاضطهاد لصد الأنبياء والرسل عن دينهم»[3].

علماً أنه لم يذكر هذا في سياق حوار إلزامي، أو مجادلة مع النصارىٰ، بل تحت عنوان «المجموعة الثالثة» من حشده الآيات،

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠١٢).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٢٥٠).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٢٥١).

ليبين أن: «الإكراه منهج الكفار والمؤمنون ضحاياه» ويقول في افتتاحية هذا الفصل:

«آيات تنفي الإكراه في الدين وتستنكره وتبين أنه منهج الكفار وأشياعهم لا الرسل وأتباعهم، فقد توسل الكفار بالقهر والتعذيب والتذبيح والرجم والإخراج من الديار وغير ذلك لثني المؤمنين عن دينهم».

ثم سرد عشرين موضعًا ثم قال كلامه السابق، ويفهم كلامه في إطار أن «الظاهر» عدم الصلب، و«الاحتمال قائم» في موضع آخر في ظاهر آخر لمعنى غير الظاهر.

ولا تنقضي التناقضات، فتحت عنوان (رأي الباحث) يقول:

«يمكن القول: ما من حاجة إلى الاعتراض بالقول: كيف تستباح حرمة النفس المحرمة بأخبار آحاد تعرض الشبهة في اتصالها بصاحب الشرع ﷺ، فالرسول كان ينطلق من القرآن نفسه يقرّر ما قرره القرآن ويؤكد ما أكده»[1].

فهو هنا يرد على من اعترض كيف تستباح حرمة النفس بأخبار آحاد، بأن الرسول ﷺ كان ينطلق من القرآن، فيفهم القارئ إذاً أن الاعتراض متهافت؛ لذا لا حاجة إليه.

ثم بعد صفحة واحدة فقط يقول:

«يودّ الباحث الإعراب عن تعاطفه بل اقتناعه بمذهب الرافضين

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٩).

للأخذ بأخبار الآحاد في الحدود»[1].

ففي ما مقداره صفحتان ينتقل عدنان من لا حاجة للاعتراض بعدم الأخذ بأخبار الآحاد في الحدود، إلىٰ **التعاطف** معه، إلىٰ **الاقتناع به!**

وفي محاولة منه لمنع العقوبة الدنيوية علىٰ شاتم الرسول التي أفردت فيها مصنفات ككتاب ابن تيمية (**الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول**)، وكتاب السبكي (**السيف المسلول علىٰ شاتم الرسول**)، يقول:

«**إنه عليه الصلاة والسلام لم يقتل ولم يشر بقتل اليهود الذين واجهوه بالسب، يقولون: السام عليك أي الموت**»[2].

وما قاله لا يدفع الأدلة علىٰ عقوبة شاتم الرسول ﷺ والتي أسهب العلماء في تقريرها بما يغني عن إعادتها، فاليهود قالوا هذه الكلمة وهي كلمة خفية، قد يحسبها السامع سلامًا، ولذا قال في فتح الباري: «**يحتمل أن تكون عائشة فهمت كلامهم بفطنتها فأنكرت عليهم وظنت أن النبي ﷺ ظن أنهم تلفظوا بلفظ السلام فبالغت في الإنكار عليهم**»[3]، ولو كان اليهود يقدرون علىٰ الشتم الصريح ما لجأوا إلىٰ حيل خفية كقولهم: راعنا، وهي في لغتهم إلىٰ اليوم يقولون: (רע) راع = سيء.

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٩٠).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٤٤).

(٣) فتح الباري، (١٤/ ١٩٣).

ولذا قال تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ۗ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة:١٠٤)، فالسام قد يحسبها السامع السلام، وقد تقال بسرعة فتختلطان، وهذا لا يستدل به لنفي عقوبة الشتم الصريح الظاهر.

واستدلالات عدنان بهذا وأمثاله كمن يستدل علىٰ نفي وجود الطلاق في الإسلام لعدم اعتبار العلماء للفظ من الألفاظ صريحاً فيه، أو لأنه ليس داخلاً حتىٰ في ألفاظ الطلاق، وتصور هذا يغني عن بيان تهافته.

حتى الفقه...

أما عن جهله بالفقه، وعدم تصوره للمسائل، فهذا نموذج له:

لقد اقتبس عدنان نصاً عن ابن رشد، وهو التالي: «قال أبو الوليد بن رشد: ماذا حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها؟ فذهب أبو بكر إلىٰ أنّ حكمه حكم المرتد وبذلك حكم في مانعي الزكاة من العرب وذلك أنه قاتلهم وسبىٰ ذريتهم، وخالفه في ذلك عمر وأطلق من كان استرّق منهم، وبقول عمر قال الجمهور»[1].

فماذا فهم منه؟

يقول: «وأفاد كلام ابن رشد أنّ أبا بكر لم يقتصر علىٰ سبي ذراريّ المرتدين عن الإسلام بل سبي ذراري كل من قاتل ومن بينهم الباقين

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٠٢).

علىٰ إسلامهم مع إبائهم من دفع الزكاة له، والظاهر أنّ هذا ما حصل بالفعل، بدليل ما ثبت عن عمر أنه لما استخلف أطلق من استرّق منهم»[1].

فهو يقول هنا بأن أبا بكر الصديق سبىٰ مسلمين ومسلمات، علماً أنه يقول في إحدىٰ محاضراته عن بسر بن أبي أرطأة: «بسر هذا أول من سبىٰ المسلمات... لأنهن كن في معسكر علي، في البلاد التي كان ولاؤها للإمام علي، اليمن مثلاً كان عليها عبيد الله بن عباس، سبىٰ المسلمات المؤمنات، وبعن بالأسواق، إماء، بعن كإماء»[2]، فهو يصف بسر بأنه أول من سبىٰ المسلمات، في فترة إمامة علي بن أبي طالب، يعني بعد أبي بكر الصديق، ويجعله رجل سوء لهذا الفعل، فها هو أبو بكر يفعلها عنده هنا، وحجته في ذلك أن عمر أطلق من تم استرقاقه «ذلك أنّ حكم أسرىٰ المرتدين أن يقتلوا وأسرىٰ الكفار الحربيين أن يُسترقوا» ونقل الاتفاق عن ابن تيمية بمنع استرقاق الرجال مع بقائهم علىٰ الردة[3].

فهو يحسن النسخ واللصق دون فهم عبارات الفقهاء وأصولها الفقهية، ويخرج بنتائج يعتد بها وهي باطلة، أما نص ابن رشد الذي ينقله هو ففيه (وسبىٰ ذريتهم)، ليس فيه (استرق رجالهم) فكيف فهم

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٠٢).

(٢) عن مقطع علىٰ يوتيوب بعنوان: أكاذيب مُدَّعَاة علىٰ الصحابي بُسْر بن أبي أرطاة - د. عدنان إبراهيم، دقيقة: (٢:٢٨).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١١٠٢).

منه هذا؟

ثم إن إطلاق عمر لمن تم استرقاقه لا يعني أنهم كانوا مسلمين، بل يتنازعه هنا ثلاثة أصول:

- أن عمر لا يرىٰ سبي العرب، وهو مروي عنه.

- أنه لا يجيز سبي المرتدات كمذهب الجمهور، وخالف أبو حنيفة، وابن تيمية وابن القيم يرجحان جواز سبيهن، وهذا فهم ابن رشد كما يظهر لكونه جعله كمذهب الجمهور.

- أنه يرىٰ الجواز لكنه اختار المن عليهم.

وعليه لا دلالة فيها البتة بأنه سبىٰ مسلمين، فهذا هو الفقيه المتبحر المتوسع!

وما يبين جهله في فهم كلام أهل العلم قوله:

«هذا وقد وقعت علىٰ نص لابن القيّم صريح جداً في أنّ المرتد المسالم الكاف يده ولسانه لا يقتل ويجوز أن تعقد له الذمة، قال في سياق كلامه عن حكمة شرع الحدود: (موجب القتل: فأما القتل فجعله عقوبةَ أعظمِ الجنايات كالجناية علىٰ النفس، فكانت عقوبته من جنسه، والجناية علىٰ الدين بالطعن فيه والارتداد عنه، وهذه الجناية أولىٰ بالقتل وكف عدوان الجاني عليه من كل عقوبة، إذ بقاؤه بين أظهر عباده مفسدة لهم، ولا خير يرجىٰ في بقاءه، فإذا حبس شره وأمسك لسانه وكفّ أذاه والتزم الذل والصغار وجريان أحكام الله ورسوله عليه وأداء الجزية لم يكن في بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم، والدنيا بلاغ

ومتاع إلىٰ حين)»[1].

ويقول في الحاشية: «ولنتذكّر أنّ عقد الذمة وقبول الجزية من كل كافر ومشرك هو مذهب ابن القيم».

وما ينقله هو عن (**أعلام الموقعين**) ويجعله صريحاً جداً بما حسبه موافقاً لهواه، ينادي عليه بجهل فهم معناه، فابن القيم يبين الحكمة التي شرع لأجلها القتل، فيذكر الجناية على النفس، ثم يذكر الجناية علىٰ الدين، وفيه قسمان: الطعن فيه، **والارتداد عنه وهذا يستحق القتل**. ثم يعود للحديث عن القسم الأول وهو الطعن في الدين من الكافر المحارب ويذكر أنه إن **أمسك لسانه ودفع الجزية أقر بين المسلمين**! فهذا كله يبين أنه يتحدث عن الكافر المحارب الأصلي ولا يستريب في معناه طالب علم، فكيف وابن القيم ينص علىٰ أن المرتد لا يقبل منه الجزية ولا يقر في دار الإسلام صراحة! وفي أهم كتاب قرر فيه ابن القيم ما ينسبه إليه عدنان من مذهبه في أخذ الجزية من كل كافر ومشرك[2]، وهو كتابه (**أحكام أهل الذمة**) يقول فيه:

«من يتولاهم ودخل في دينهم بعد التزام الإسلام، فإنه لا يقر ولا تقبل منه الجزية، بل إما الإسلام أو السيف، فإنه مرتد بالنص والإجماع ولا يصح إلحاق من دخل في دينهم من الكفار قبل التزام الإسلام بمن

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٣٧).

(٢) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، رمادى للنشر - المؤتمن للتوزيع، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، (١/ ٩٠).

دخل فيه من المسلمين»[1].

هل قرأ عدنان مراجع بحثه؟

ألم ير عدنان هذا؟ ثم أليس ينسب إلىٰ ابن القيم القول بأن المرتد يدفع الجزية ويصير من **أهل الذمة**، فهلا بحث لو كان منصفاً في كتاب ابن القيم المفرد في **أحكام أهل الذمة**، ليرىٰ هل ذكر المرتدين بينهم أم نص صريحاً علىٰ خلاف فهمه هو؟! علماً أن كتاب (**أحكام أهل الذمة**) لابن القيم من المراجع المذكورة في بحث عدنان![2]

وتأمل قوله هنا في وصف كلام ابن القيم لما حسبه يوافق هواه بـ«**صريح جداً**»[3]، أما في نفي الصلب عن المسيح: «**ظاهر القرآن**»[4]، مع وصفه لظاهر آخر: «**الاحتمال قائم**»[5]، فتارة ظاهر، والاحتمال البعيد قائم، لكن فيما يظنه يوافقه صريح جداً، ويكون مع ذلك فهمه مغلوطاً فيه بشكل فاضح!

استدلالات خاطئة وتعميمات مُضَلِّلة:

ويبتكر دلالات من عنده فيقول:

---

(١) أحكام أهل الذمة، ابن القيم، (١/ ١٩٦).

(٢) انظر: حرية الاعتقاد، ص (١٢٨٧).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١١٣٧).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٢٥٠).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (١٠١٢).

«**فما هي إذاً دلالة الاستتابة - كما تعرضها الكتب الفقهية -؟ يظهر أنّ الفقهاء وجدوا حرجاً من تلك العقوبة القاسية الأقصوية - القتل - فأحبوا أن يفتحوا للمتهم باباً للنجاة**»[1].

هل الفقهاء الذين يعتقدون أن المرتد يقتل بحكم الله، يجدون في ذلك حرجاً؟ لأنها عقوبة يصفها عدنان بعبارته المسجوعة قاسية أقصوية! فليوفر علىٰ نفسه عناء الاستنباط، فقد كفاه الفقهاء ذلك، يقول ابن قدامة عن دلالة الاستتابة بعبارة موجزة: «**لأنه أمكن استصلاحه، فلم يجز إتلافه قبل استصلاحه، كالثوب النجس**»[2].

ويعقد فصلاً طويلاً بعنوان: «**تصفيات بالجملة وتذرع بالدين**»[3]، يستغرق ١٠٠ صفحة ذاكراً حوادث تكفير وقتل، ليبين خطورة موضوع قتل المرتد، فيوجد من قتل ظلماً، ويوجد من استغلت السياسة الأمر لأجله ونحو هذا، والتاريخ حاوٍ لوقائع كثيرة جداً، يقول فرانسيس بيكون في كتابه (**الأورجانون الجديد**):

«**من دأب الفهم البشري عندما يتبنىٰ رأياً سواء لأنه الرأي السائد أو لأنه يروقه أن يقسر كل شيء عداه علىٰ أنه يؤيده ويتفق معه. ورغم أنه قد تكون هناك شواهد أكثر عدداً وثقلاً تقف علىٰ النقيض من هذا الرأي، فإنه إما أن يهمل هذه الشواهد السلبية ويستخف بها، وإما أن**

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٠٦).

(٢) المغني، (١٢/ ٢٦٨).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١١٣١).

يختلق تفرقة تسوّل له أن يزيحها وينبذها، لكي يخلص بواسطة هذا التقدير السبقي المسيطر والموبق إلىٰ أن استنتاجاته الأولىٰ ما زالت سليمة ونافذة»[1].

ويذكر قصة طريفة في هذا فيقول:

«كان جواباً وجيهاً ذلك الذي بدر من رجل أطلعوه علىٰ صورة معلقة بالمعبد لأناس دفعوا نذورهم ومن ثم نجوا من حطام سفينة، عساه أن يعترف الآن بقدر الآلهة، فما كان جوابه إلا أن قال: حسناً، ولكن أين صور أولئك الذين غرقوا بعد دفع النذور»[2].

أي عن الوقائع التي تخالف افتراضك، فالمنهج العلمي السليم يفترض فيه أن تذكر ما لك وما عليك، وإلا فذكر الوقائع المؤيدة للافتراض سهل لا يعجز عنه أحد، والتاريخ حاو لكل قبيح وخير، وإساءة استعمال قانون لا يعني بطلان القانون نفسه، وكثرة ذكر الوقائع التي استغلت الزواج، وتحيلت في البيع والشراء لا تبطل صحة الزواج والبيوع المباحة.

وليته نظر في التاريخ لينقل في المقابل وقائع الردة التي تركت إلىٰ أن استعصت، وبدأت بأفراد لتتحول إلىٰ طوائف لتنتهي بقتال الناس وذبحهم، أم لم يسعفه النظر في التاريخ إلا فيما يظهر له منه تأييداً

---

(١) الأورجانون الجديد، فرانسيس بيكون، ترجمة: عادل مصطفىٰ، رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة الأولىٰ: (٢٠١٣م)، ص (٣٢).

(٢) الأورجانون الجديد، فرانسيس بيكون، ص (٣٣).

لاستنتاجاته!

قال:

«**المجاميع الحديثية الإمامية مثلاً تخلو من حديث مرفوع إلى النبي في قضية قتل المرتد**»[1].

هنا نموذج لعقلية عدنان! ماذا يعني هذا؟ قاله في سياق السؤال هل الطوائف قالت بحد الردة لوجود نص، أم لغرض سياسي، والشيعة أنفسهم يحتكمون إلى نصوص أئمتهم ويعتبرونها كالأحاديث المرفوعة فهي من مصادر التشريع عندهم! والأئمة عندهم معصومون، ويجب الاحتكام عندهم إليهم بالنص، وقتل المرتد روي عنهم، لذا يسلمون بحكم الردة من إماميهم حتى الإسماعيلي (كالداعي علي بن الوليد) الذي يقول:

«**من تمسك بأقاويل وترهات توهم أنها باطن القرآن والشريعة واعتقد أن بمعرفتها والالتزام بها تسقط عنه الأعمال الظاهرة ولا يجب عليه استعمالها، فإن أهل هذه المقالة جملة وإن تشعبت فروعهم، عندنا كفار بالله تعالى وبرسله، وبما جاءوا به من عند الله نستحل دماءهم وأموالهم، ما أقاموا على هذا القول لارتدادهم عن الإسلام**»[2].

فهو يلزم الشيعة هنا بماذا؟

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٣٧).

(٢) دامغ الباطل وحتف المناضل، علي بن الوليد، تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت - لبنان، (١٩٨٢م)، (١/ ٤٤).

العلماء في ميزان عدنان:

ثم إن عدنان إبراهيم ينتقل من حد الردة إلىٰ التكفير فيتهم كبار علماء الإسلام بالغلو، فيقول:

«لا ننسىٰ أن ما شاع بين علماء الدين من نعت المخالفين في بعض مسائل الاعتقاد الدائرة علىٰ التأويل بالزندقة، ومن هنا اتهم الجعد بن درهم وجهم بن صفوان وأمثالهما بالزندقة، وقد وضع أحمد بن حنبل رسالة بعنوان (الرد علىٰ الجهمية والزنادقة). وقال ابن المبارك: الجهمية كفار زنادقة ومثله لسلام بن أبي مطيع وإبراهيم بن طهمان وعبد الوهاب الوراق ويزيد بن هارون وغيرهم كثير... ثم تعاظم الغلو وتزايد فمن أحمد الذي زندق المخالفين عن الحق كما يراه..»إلخ[1].

هؤلاء أهل غلو عنده، لربما كان يفترض بهم أن يعتبروا بخلاف النصارىٰ في الفقه! كما فعل هو في بحثه، ويذكروا أمثال القاديانية في الفقه، وإلا فهم أهل غلو.

وبعد أن يذكر ابن العربي، وابن حزم، وابن عاشور، وعبد القاهر الجرجاني، والعز بن عبد السلام، والزجاج، والآلوسي وغيرهم، يقول: «القوم تركوا الجادة وسلكوا البُنيات فاشتبهت عليهم المسالك وتفرقت بهم السبل»[2].

أما ابن تيمية فيصفه بقوله: «علىٰ عادته في جزم القول وإغلاق

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٣٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٩٨).

السؤال»[1]، وفي ترجمته يقول: «وحكىٰ ابن حجر العسقلاني أنَّ القاضي المالكي في مصر (وهو قاضي قضاة المالكية علىٰ بن مخلوف ت ٧١٨ هـ) حكم بكفر ابن تيمية، وذلك في سنة ٦٩٨هـ استناداً إلىٰ أنَّ ابن تيمية يقول بالتجسيم والقائل به عنده كافر يجب قتله»[2].

ولا ينفي هذا عن ابن تيمية، ولا ينقل عمن ينفي هذا عنه مع كثرة المراجع في هذا، ويقول: «كما قال ابن حجر: وافترق الناس فيه - ابن تيمية - شيعاً، فمنهم من نسبه إلىٰ التجسيم، ومنهم من ينسبه إلىٰ الزندقة»[3].

ويذكر آخر الصفحة كتاب (الرد الوافر) لابن ناصر علىٰ عجالة، علماً أنه كان قادراً بأن يقول مثلاً بأن ابن حجر نفسه دافع عن ابن تيمية وكان يسميه بالعلامة، يقول:

«شهرة إمامة الشيخ تقي الدين بن تيمية أشهر من الشمس، وتلقيبه بشيخ الإسلام باقٍ إلىٰ الآن علىٰ الألسنة الزكية، ويستمر غداً لما كان بالأمس، ولا ينكر ذلك إلا من جهل مقداره، وتجنب الإنصاف»[4].

أو أنه كان يدعو إلىٰ الكتاب والسنة ويجالد عنهما، لكن هذا

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٧٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٢٢٨).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٢٢٨).

(٤) تقريظ للحافظ ابن حجر العسقلاني علىٰ الرد الوافر لابن ناصر، تقديم وتحقيق: محمد بن إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، الطبعة الأولىٰ: (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م)، ص (١٢).

الاحتداد يوفره لغير ابن تيمية، فحين يتكلم عن جهم بن صفوان يقول: «سيترك بصمته في المباحث والدراسات العقدية إلىٰ اليوم»[1]، وهو عنده «ضحية أخرىٰ من ضحايا طغاة بني أمية»[2]، وفي معرض الدفاع عنه من تهمة الكفر، ينقل في ترجمته: «وجهم كان داعية للكتاب والسنة ناقماً علىٰ من انحرف عنهما، مجتهداً في أبواب من مسائل الصفات»[3].

شخصية أخرىٰ سينبري للدفاع عنها السهروردي، الذي أصدر صلاح الدين الأيوبي أمراً بإعدامه، ولكن عدنان يقول علىٰ عجل: «لم يكن صلاح الدين رجلَ علم ومعرفة، بل رجل سيف وميدان، ذا حظ متواضع من العلم، الأمر الذي يجعله يتأثر كثيرا بآراء العلماء، فكيف وقد أرسلوا له عدة محاضر تشهد بكفر السهروردي وبعظم خطره»[4]، وينقل في ترجمته: «الذي يتراءىٰ لنا من شعره أنه شعر رجل صدِّيق لا شعر رجل زنديق»[5].

فمن يوافق هوىٰ عدنان يصف قتلته بالطغاة، وينبري للدفاع عنه بأنه داع للكتاب والسنة، وهو مجتهد، وهو صِدّيق، أما من يخالفه

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١١٤١).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١١٤٤).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١١٤٥).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (١١٨٥).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (١١٩٠).

فيقول: قالوا فيه زنديق، ويمضي سريعًا لا ينفي تهمة، ولا يحقق ما قيل فيهم من شناعة، ولو كان من أئمة الإسلام ومن علمائه العظام، وليس ذنبه سوىٰ أن مكانته عند عدنان ليست كموضع جهم بن صفوان وأمثاله.

ثم إنه يرجع مخالفة العلماء لما توصل إليه هو من نتائج إلىٰ «غفلة العلماء عن الأصل القرآني»[1]، وعدم تخصيص وتقييد الأدلة «بما يمليه النظر المتأمل في القرآن»[2]، وهذا بنظره «حملتهم علىٰ توهّم أنه ﷺ زاد بقوله حكمًا علىٰ ما في الكتاب»[3].

ورغم أنه يقول: «باستقراء المذاهب والأقوال التقليدية لم نجد من قال بإعفاء المرتد من أي عقوبة»[4]، إلا أنه يقول: «إن تعشُّقَ الحرية والتمتُّع بروحية التسامح لا يقدر عليهما صنفان من البشر: أولئك الطامحين إلىٰ الهيمنة علىٰ الآخرين واستتباعهم، وأولئك الذين يشكّلون مادّة عمل الأولين، الحريصين علىٰ الامتثالية أكثر من حرصهم علىٰ الحرية، الأمر الذي يفسر ما يتمتعون به من لا مبالاة بليدة»[5].

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٩).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٩).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٠٨٩).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٧٥٨).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٦).

فالنتائج التي وصل إليها عدنان من إعفاء المرتد (المجرد) من أي عقوبة هي التسامح، ومن خالف فيها من كل علماء الإسلام هم واحد من اثنين: قسم يريدون الهيمنة واستتباع الآخرين، وآخرون وهم الأتباع فيعانون من لا مبالاة بليدة، لذا: «**من يعمل فليكن عمله فضحاً لكل تبرير لما يَجورُ علىٰ الحرية وينتقص من التسامح ويُسوّغ بسط الهيمنة ومدّ التسلط، وإن باسم الدين أو باسم العلم**»[1].

إنه يماهي بين علماء الإسلام الذين يقول بنفسه لم يجد فيهم من أعفىٰ المرتد من أي عقوبة، وبين محاكم التفتيش في أوروبا، فالكل عنده يريد التسلط والهيمنة علىٰ رقاب الناس.

علىٰ أي حال إن ضرورة فضح من يستبد، ويتستر باسم الدين لعلها محل اتفاق بين من يرون أن الأخلاق البشرية في تطور، ومن ينحازون لفهم الأمة للنصوص الشرعية، فمن يقول: إن الأخلاقيات العصرية منجزات عبر رحلة طويلة يحارب من يتوقف عند لحظة ويقول هذا هو الدين، ومن يخالف عدنان يرىٰ ضرورة فضح من ينسب رأيه وهواه إلىٰ الله، ويجعله دينا.

وبيان ذلك أن عدنان يماهي بين أخلاق اليوم ويجعلها ديناً أي إنه يصبغها بصبغة القداسة، ومؤدىٰ ذلك أنه يعطل أي تطوير لها في المستقبل، وهذا مرفوض عند من يرىٰ تطور الأخلاق، وإن قال بأن أخلاق اليوم منجزات بشرية عظيمة، إلا أنه من كمال الاستبداد

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٧).

والتسلط أن يضع عدنان تطوير الأخلاق البشرية عند مرحلة واحدة فقط، وكأن البشرية انتهىٰ مخزونها المعرفي، وكأن أخلاق اليوم غير قابلة للتطور كما تطورت أخلاق الأمس.

أما من ينحاز لفهم الأمة للنصوص الشرعية، فيرىٰ أن من كمال الاستبداد أن يخالف عدنان فهم السابقين، الذين يسميهم بمسلمي العصور الوسطىٰ، ويدعي أنه أتىٰ بفهم جديد لتلك النصوص، بحيث غاب هذا الفهم عن مجموع الأمة في السابق، فيما يسميه عدنان غير مفكر فيه، فهذا باب للفراعنة باسم الدين، أن يجعل رأيه هو الدين، ويختبئ خلف المقدس، كما أن لازمه تضليل الأمة في عهد من عهودها.

نسبية نصوص القرآن والسنة عند عدنان:

وله لوازم كثيرة أخرىٰ، منها أن النصوص الشرعية خاطبت قومًا وأقرتهم علىٰ فهمهم، فإن كان المقصد منها غير الذي فهمه المخاطب، وهي مبعوثة بلسانه، وحسبه حقيقة، فمعنىٰ هذا أن النصوص الشرعية قد تحوي الكذب - والعياذ بالله - فما الضامن، باستثناء ضمان عدنان الشخصي، ألا تتغير القوانين والأعراف العصرية كما حصل في السابق، ثم يقال: لا لم يقصد النص فهم عدنان بل فهم آخر، وهكذا في كل عصر تلعن كل أمة أختها.

ولتفسير لماذا غابت نتائجه عن كبار علماء الإسلام، ولماذا لم يجد من يقول بقوله، يقول: «**نتساءل لمَ أخفق العقل المسلم الوسيط**

في مداورة أو ملاحظة مسألة قتل المرتد من زوايا جديدة كتلك التي أتاحها عصرنا هذا؟ ونجيب بالقول: إنه في الواقع لم يخفق، ذلك أنه لم يحاول أصلاً، وما تمَّ لم يكن تحاشياً أو تجاهلاً بقدر ما كان واقعاً ضمن إطار «اللا مفكَّر فيه» أي غير الممكن التفكير فيه»[1].

فالمسلم الوسيط! أي الذي عاش في القرون الوسطىٰ (وهي رمز للتخلف في أوروبا)، يرىٰ عدنان أن هذا المسلم سواء كان من كبار أهل العلم، أو كان من العامة، من الصحابة أو من دونهم، كان القول بعدم وجود أي عقوبة علىٰ المرتد غير مفكر فيه، ومع كل هذا يكتشف هو أنه من الدين! فالدين وحكم الله في هذا غاب عن كل الأمة في تلك العصور، حتىٰ نبتت نظرة جديدة في هذا العصر، اكتشفت الدين الحقيقي!

وتخيل طرد هذا الأصل، رجل يكتشف مثلاً أن الصلاة التي عمل بها المسلمون كافة العصور ليست هي الصلاة الحقيقية، ثم جاء عصر واكتشفوا الصلاة، الزكاة، الحج... إلخ.

إن هذا القول لازمه استحداث نبوة كواقع، وإن لم تسم باسمها!

إجماع العلماء في نظر عدنان:

ويتحدث عن الإجماع فيقول: «فالإنسان آنذاك كان مهتما في معظم الوقت بمعرفة ومن ثم إنجاز واجباته إزاء أسرته، وطائفته،

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٢).

وقبيلته، وأمته، وقلما كان -إن كان- يتوقف ليتساءل عن حقوقه، فالمتاح والمأمول من الحقوق يُعطىٰ في المقابل بشكل مجموعي، للقبيلة وللطائفة وللأمة، ومن الواضح أنَّ وضعا كهذا كان يسوِّغ استغلال الفرد، الذي يصل أحياناً إلىٰ سحقه تماما»[1].

«ولعلَّ سيادة ذلك الإطار الفكري واستمرار مفاعيله لدىٰ الكثيرين من ذوي الثقافة التقليدية المستمدة من والمعتمدة علىٰ الكتابات الموروثة مع ضعف بادٍ في الروح النقدية والنزعة التجديدية هي المسؤولة عن تسويغ التعاطي مع مسألة «الدين والتدين» علىٰ أنها مما ينتمي إلىٰ «مقولة الواجب»، مع أنَّ الدين بطبيعته لا يقبلُ الإنسلاك ضمن هذه المقولة»[2].

إلىٰ أن يقول: «بالمنطق ذاته فهم وتفسير مهجوسية العقل المسلم بـ«الإجماع» - والذي هو في حقيقة الأمر طمع في المستحيل - وجعله دليلاً كلياً يتلو في المقام والاعتبار دليلي الكتاب والسنة»[3].

ففي إطار وضع يسوغ استغلال الفرد، كان القول بالإجماع! فلو قلنا: أجمع أهل اللغة علىٰ أمر مثلاً، فهذا يبين أننا نتحاكم إلىٰ وضع يسوغ استغلال الفرد، فيفترض أن يوجد وضع يسمح لنا بتغيير قواعد اللغة المجمع عليها لئلا يسمح بالاستغلال!

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٣).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٣).

وهو يخلط هنا بين المسائل المحصورة وغير المحصورة، فالإجماع يكون عائقاً عن الابتكار في المسائل غير المحصورة، فينبغي التنبه لنوعين من المسائل التي يقع فيها الإجماع:

١- المسائل المحصورة.

٢- المسائل غير المحصورة.

فالمسائل المحصورة مثل العلوم الشرعية، اللغة العربية؛ فعصر اللغة الذي يعتبر حجة محدد الطرفين، كذلك عصر التشريع، فلا يعثر علىٰ نص أو شاهد بعد ألف سنة مثلاً كان مجهولاً طيلة تلك الفترة بخلاف المسائل غير المحصورة، فالكون فسيح ولا تتوقف معرفته علىٰ عصر معين، بل قد يحدث تعديل وتطوير وتسقط نظريات وتفند اعتباراً بالكشوف الجديدة، فلو بقينا علىٰ الإجماع في عصر معين لوقع تعطيل للكشف العلمي.

فالإجماع كحجة هو في الأول عند المجتهدين؛ أي المتمكنين من معرفة الأحكام بأدلتها، فإن غاب عن بعضهم دليل فلا يغيب عن الجميع، أما في الثاني فقد يجهل جميع علمائه دليلاً سيتم اكتشافه فيما بعد، وهذا يبطل أي استدلال بالإجماع في العلوم والمعارف غير المحصورة.

أما القياس، فيقول:

«ويحسب ما يراه الأصوليون يكاد الاجتهاد يتقوَّم بالقياس خصوصاً، فكأن لا اجتهاد خارج القياس، والقياس بطبيعته نافٍ

للفـرادة والإبـداع، فـأحرىٰ بعقـل كهـذا أن يناشـد التقليـد ويـستنجد بالأسلاف ويتنكر للإبداع الذي سيُهجَىٰ في أحيـان كثيـرة بـسلبه اسـمه لينعت بأنه ابتداع، وشذوذ، ومخالفة للإجماع أو للمتفق عليه»[1].

وكأنه يفترض بالأدلة الشرعية أن تجـاري المفـاهيم الليبراليـة في حريـة الفـرد، وإلا فتقييـد الفـرد بالتحـاكم إلـىٰ القيـاس الجلـي تقتـل إبداعه، وهذا وضع يستغل الفرد أو يسحقه تماما.

إنه عقل التقليد بنظـره، والاسـتنجاد بالأسـلاف والتنكـر للإبـداع وهو ينسب هذا العقل إلىٰ أهل الأصول!

ويحاول عدنان إفساح الطريق لآرائه، فيعطي درسـاً في الأخـلاق في التعامل مـع الآراء المخالفـة للأمـة في عـصورها الأولىٰ، فيقـول: «التـأثيم أسلوب عاطفي غير علمي ينجح كثيراً مع العوام وأشباههم»[2]، لكنـه لمـا يتعامل مع أقوال علماء المسلمين التي يسميها تقليدية، ماذا يقول؟

«الطروحـات التقليديـة فقـدت صـلاحيتها أو أكثرهـا للعـصر»[3]، «مرشـحة لتوليـد صـور مـن النـزاع والـصراع»[4]، «لتوليـد حركـات وتنظيمات متطرفة تتوسل الإرهاب والعنف»[5]، فهذا لما يقوله هل هو

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (٤٣).

(٣) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

(٤) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

(٥) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

بمنزلة الكلام السابق؟ أم أشد؟! فهناك فرق بين من يقول لمخالفه أنت آثم أو ضال، وبين من يقول له كلامك يؤدي إلىٰ إرهاب عالمي وتهديد أمن دول، إنه يريد إقصاءه تماماً والقضاء عليه بجعله مجرماً محرضاً علىٰ القتل دون وجه حق في نظر الناس! فأين الأخلاق الحوارية التي يدعو إليها عدنان، لكنه يبغيها له حلوة، ولخصمه مرّة!

علىٰ أن التأثيم إن كان بأصوله الشرعية مذكور في الكتاب العزيز، قال تعالىٰ: ﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴾ (الكهف:٣٧)، فليس ذا أسلوباً عاطفياً غير علمي! وليس مخالفاً لأسس الحوار السليم، فالله أثبت الحوار، وذكر كلام صاحبه فيه في معرض مدح.

هل كل خلاف هو اجتهاد مقبول؟

فإن قيل: لكن عدنان يتحدث عنه في معرض الاجتهاد، حيث كان حديثه عن «الاجتهادات المختلفة»[1]، يقال هنا مصادرة علىٰ المطلوب، فلا يرد علىٰ من ضلل مخالف الإجماعات ومبتكر غير المفكر فيه عند المسلمين السابقين بأن هذا في معرض اجتهاد، إذ إن وصفه بالاجتهاد نتيجة يفترض أن يتوصل إليها، وليس هو مقدمة مسلمة بين الجميع، والحقائق لا تتبع المسميات بل العكس هو

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

الصحيح، وهناك من يشرب الخمر يسميها بغير اسمها، ومن يحرف دين الله ويسمي فعله اجتهادا.

ومن يتجنى على الاجتهادات الموزونة، بل الإجماعات المقطوع بها التي يسمي عدنان خلافها (غير مفكر فيه) عندهم هو في صف مخالف للاجتهاد كونه يخالف مسائل يصرح فيها بخلاف ما صرحوا به، وهم قد نسبوا كلامهم إلى الدين، وهو نسب كلامه إلى الدين، فأي الفريقين أحق بذا الوصف؟

وما قاله عن الطروحات التي يسميها تقليدية بأنها مرشحة لتوليد الإرهاب والنزاع والصرع، لماذا لا يطبقه على القرآن نفسه؟! يقول ابن الجوزي في (تلبيس إبليس): «**حدثني أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني قال: كان ببلاد فارس صوفي كبير فابتلي بحدث، فلم يملك نفسه أن دعته إلى فاحشة، فراقب الله ﷻ ثم ندم على هذه الهمة، وكان منزله على مكان عال، ووراء منزله بحر من الماء، فلما أخذته الندامة صعد السطح ورمى نفسه إلى الماء وتلى قوله تعالى: ﴿ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ (البقرة: ٥٤)؛ فغرق في البحر**»[1].

يقول ابن القيم في (**إغاثة اللهفان**) ناقلاً عن ابن تيمية:

«**قال شيخنا: ومن هؤلاء من يتأول قوله تعالى: ﴿ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ ﴾ (البقرة:٢٢١) على ذلك قال: وقد سألني بعض**

---

(١) تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن الجوزي، دار القلم، بيروت – لبنان، ص (٢٦٤).

الناس عن هذه الآية وكان ممن يقرأ القرآن فظن أن معناها في إباحة ذكران العبيد المؤمنين قال: ومنهم من يجعل ذلك مسألة نزاع يبيحه بعض العلماء ويحرمه بعضهم ويقول: اختلافهم شبهة وهذا كذب وجهل فإنه ليس في فرق الأمة من يبيح ذلك، بل ولا في دين من أديان الرسل، وإنما يبيحه زنادقة العالم الذين لا يؤمنون بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر، قال ومنهم من يقول: هو مباح للضرورة؛ مثل أن يبقىٰ الرجل أربعين يوماً لا يجامع، إلىٰ أمثال هذه الأمور التي خاطبني فيها، وسألني عنها طوائف من الجند والعامة والفقراء قال: ومنهم من قد بلغه خلاف بعض العلماء في وجوب الحد فيه فظن أن ذلك خلاف في التحريم ولم يعلم أن الشيء قد يكون من أعظم المحرمات كالميتة والدم ولحم الخنزير وليس فيه حد مقدر»[1].

والخوارج احتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ (المائدة:٤٤) واستحلوا قتال المسلمين.

فهل هذا يعني أن القرآن مرشح لتوليد قتل للأبرياء وانتحار وفجور وقد فقد صلاحيته لهذا العصر؟! أم يقال أتي الجاهل من جهله، ومن انتشار رؤوس الجهل والضلالة ممن يزهد بالعلماء والأئمة، ولا يبالون إن خالفوا كل من سبق، بل ويتبجحون بأن فهمهم

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، ومصطفىٰ بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ: (١٤٣٢هـ)، (٢/ ٨٧٢، ٨٧٣).

لم يكن ممكناً التفكير فيه.

على أن قوله بأن: «الطروحات التقليدية فقدت صلاحيتها... مرشحة لتوليد صور من النزاع والصراع»[1]، متهافت، فكون تلك الطروحات الفقهية تولد صوراً من النزاع والصراع، يقال لم حكمت بفقدان صلاحيتها لهذا، هل النزاع والصراع مرفوض بذاته حتى مع الباطل؟! وبالتالي يفترض وجود طروحات عصرية تؤسس لخنوع المظلوم، وترك صراع الظالم، فتلك الطروحات التي يصفها بالتقليدية هي التي عززت الصراع مع الظالمين، ورد الحقوق المغتصبة والأخذ على يد المبطل، إن هذه منقبة لها، وإنه كما قيل: وتلك شكاة ظاهر عنك عارها.

قال عدنان:

«على علماء المسلمين أن يعيدوا النظر في جملة من الأحكام التي يرون أنهم ملزمون دينياً بإجرائها في تنظيم علاقتهم بأنفسهم وبالآخر، آخذين باعتبارهم جملة من الأمور:

ما من تشريع يستجيبُ لشروط بعينها يصلحُ استصحابه مع تغير هذه الشروط أو في مواجهة شروط تُباينها، ومن هنا إقرار القرآن باختلاف الشرائع السماوية رغم وحدة مصدرها السماوي»[2].

ما الذي يريده عدنان هنا؟ إذا علمنا أن الفقهاء يعرفون أن

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٨).

الأحكام الفقهية كتطبيق تختلف من عصر لآخر، تبعـًا لأحكـام الفقـه نفسه وقواعـده، فـلا واجـب مـع عجـز، ولا محـرم مـع ضـرورة، فـلا يوجبون في حال الضعف ما يجب حال القوة، ومن هنا يقول ابن تيمية في (الصارم المسلول):

«من كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف، أو في وقت هو فيه مستضعف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين»[1].

فهل هذا ما يريـده عـدنان؟ لا يظهـر هـذا، فكتـاب (الـصارم) مـن مراجع بحثه، فهل سيطالب العلماء بما قاله سلفهم ورّدده خلفهـم؟ أم إنه يريد شيئـًا علىٰ وزن المثال الذي ضربه، أن يحـدثوا شـيئـًا لـم يكـن مفكـراً فيـه مـن قبـل عـبر كـل عـصور أهـل الإسـلام فيخـالفوهم، كمـا اختلفت الشرائع السابقة!

مع أن اختلاف الشرائع كان قبل الإسلام لأن النبوة لم تختم، وكـان النبي يبعث لقومه خاصة، ثم ختمت النبوة برسالة عامة، فلن يحدث نسخ للـشريعة، وإذا كـان عـدنان لا يـرىٰ أصـلاً وجـود حـد للـردة مثلاً في زمـن النبوة، ثم غفل العلماء وتدخلت السياسة وحصلت الجـرائم... إلـخ، فمـا الذي يطالب به داعيـًا إلـىٰ مراعـاة الـشروط والظـروف؟ فـإذا كـان الـذي

---

(١) الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول، أحمد بن تيمية، تحقيـق: محمـد بـن عبـد الله بن عمر الحلواني، محمد كبير أحمـد شـودري، رمـادي للنـشر، الـدمام – المملكـة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ: (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، (٢/ ٤١٣).

يدّعيه هو القول الصحيح للدين وأن النبي دعا إليه وطبقه، **فهذا يبين أهمية الرجوع إلىٰ العصر الأول** لنفهم الدين النقي دون الدخيل عليه، إن كان هذا فلِمَ إذاً الحديث عن اختلاف الشرائع ومراعاة الظروف؟ وإلا فإنه يسلم بأن الدين القديم يخالف أقواله واستنتاجاته العصرية، ويدعو هو لعدم تطبيق القديم كما هو، لاختلاف الشروط في تطبيقه.

بين نصوص الإسلام ونصوص الأمم المتحدة:

وبما سبق يتضح عدة أمور، منها:

إن عدنان يتعامل مع ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م وكأنه نص مقدس بالغ التعظيم، فلا ينقض عليه بالتأويل بل لا يحاول في ذلك حتىٰ أن يحوم حول الحمىٰ، ولربما كان هذا امتثالاً منه للمادة ٣٠ من الإعلان وهي الأخيرة فيه، وفيها: «**ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله**»[1]، لكن الموقف يختلف تماماً منه في تعامله مع النصوص الشرعية، فيصرح بأن الهم الكامن وراء مسلكه التأويلي هو الحفاظ علىٰ الحرية، والتي يلف ويدور ليصل في معناها وحدودها إلىٰ ما نص عليه الإعلان العالمي.

إنه يستعمل أي طريقة، مهما كانت لرد الأقوال المخالفة، بل حتىٰ دلالات النصوص المخالفة، دون أن يتحرك حسه النقدي ليلتزم

---

(١) من موقع الأمم المتحدة علىٰ الشبكة:
http://www.un.org/ar/documents/udhr/

بنقده لآخر نتائجه المنطقية، أو يتسق مع نفسه فيه علىٰ الأقل، فمثلاً يذكر حوادث كثيرة من التاريخ ليدلل علىٰ دخول السياسة في موضوع قتل المرتد، لكن مهلاً لماذا لم يطبق هذا علىٰ الإعلان العالمي نفسه؟!

ولماذا يكون الأمر فيه تنفير من حكم شرعي إلىٰ حد نفيه واختراع أحكام (غير مفكر فيها) عند كل السابقين، لأنه أسيء استعماله -لو سلمنا بصحة كل ما ذكره عدنان- لكنه لا يطبق كل هذه النظرة علىٰ إعلان له ظروفه وتاريخه وسياقه، ومصالح تحكم تطبيقه وتفعيله، ولا أدل علىٰ ذلك أن الإعلان العالمي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨م، ألا يذكر هذا التاريخ عدنان بشيء؟ خصوصاً أنه يكثر النقل في رسالته من التاريخ، إنه نفس العام الذي أعلن فيه قيام دولة إسرائيل التي لم تتسع للجمها إعلانات وقوانين ومواثيق الأمم المتحدة.

فكيف يتناسىٰ عدنان هذا؟ ولماذا لم يبحث له عن تفسير؟! إن القوانين التي صيغت وتصاغ لا يمكن أن تحجب ما خلفها، وبأي إطار يتم توظيفها، فالأمر كما يصوره روجيه جارودي: **بأن قانوناً يسمح بحرية النشر والطباعة، وتأسيس حزب، والترشح للرئاسة للجميع، لما تقوله للغني والفقير، أنت تعني حجره علىٰ الغني مهما قلت: إنه مسموح به للجميع! فمن لا يجد قوت يومه من أين له أن يطبع جريدة ويؤسس حزباً ويفعل ويفعل، ومتىٰ كانت الحقائق تتعقد**

بتعقد العبارات عنها، أو تتسع المضايق بتوسيع خطوط رسمها؟!

أين هي الحذلقة التي تطيل النفس في موضوع الحرية، وعشرات الاقتباسات في القريب والبعيد، وهو لم يتعامل أساساً مع هذا التناقض الفاضح الذي يحكم العالم، وما المبهر في تلك القوانين التي لا تزال تعتمد في الأمم المتحدة في سياق يمكن لأي دولة من الدول الكبرىٰ أن تعترض علىٰ ما يضر مصالحها بحق النقض مهما كان في ذلك خرقاً لحبر القوانين! هذا كله يتناساه عدنان، لكنه يذكر (شهداء قرطبة) الذين شتموا الرسول ﷺ، ويجعل تلك القوانين محكمة، والنصوص متشابهة، ويرد المتشابهة في ذهنه إلىٰ المحكم في ذهنه.

إن محاكمة روجيه جارودي كانت في موطن الثورة الفرنسية، كونه شكك في أرقام المذابح اليهودية، وبالطريقة التي تم إعدامهم بها، حيث شكك في استعمال غرف الغاز ولم ينف طرقاً أخرىٰ! ببحث تاريخي مجرد، علماً أنه يثبت وقوع فظائع في حق اليهود ويستنكرها، ولا يمتدحها البتة، لكن ميراث الثورة الفرنسية لم يسعفه من ذلك الحمل الثقيل، لماذا لم يتطرق عدنان لهذا وأمثاله؟! إن الحرية المكفولة هي تلك التي تدور في دائرة لا تتعارض مع المصالح الكبرىٰ، تلك المصالح التي لم تر أي حرج في أن تضرب اليابان بالقنابل الذرية، وإلىٰ اليوم يوجد من يدافع عن قرار ترومان والحلفاء الذين علموا بذلك وباركوا، وقبل فترة وجيزة أنتجت **BBC** وثائقياً عن قنبلة (**هيروشيما**) حمل هذا العنوان، وظهر فيه قائد الطائرة التي

رمتها وهو يبرر فعله دون أي حرج! ليقول بأنه لم يندم على فعله، **فهذا أمر يمس مصلحة عليا،** لكن عدنان يجد حرجاً من **أحكام شرعية تخالف المعايير العالمية لجودة الأفكار.**

إن قيمة الإعلان العالمي في رسالة عدنان إبراهيم بدون مبالغة تفوق أي مصدر آخر، مهما كان، فهو به ألصق، ومئات الصفحات التي سودها، ووزع فيها مضمون ما وجده في الإعلان، فكانت مجرد تغليف لهذا المحتوى، ولو تعامل مع نصوص الشريعة بربع ما تعامل به مع الإعلان لاختلفت النتائج، لكن ما العمل والرجل من بداية بحثه يمهد، ليصل إلى تلك النتائج.

إنه يقوم بتوزيع المادة ١٨ منه مثلاً التي تنص على أن: «**لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته**»[1] في صفحات الكتاب، ويغير التعبير عنها مرات، ويضعها في قوالب متنوعة، ليكون افتتاحه لبحثه بها، ويختمه بمضمونها، ويسكت عن تلك البنود التي تدور في نفس الفلك، كونها ستصعب مهمة التأويلات التي مهد لها مجرد تمهيد بطريقته، مثل المادة ١٦: «**للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين**»[2]، لكنه لا ينسى أن يدور في

---

(١) من موقع الأمم المتحدة على الشبكة:
http://www.un.org/ar/documents/udhr/

(٢) من موقع الأمم المتحدة على الشبكة:
http://www.un.org/ar/documents/udhr/

هذا الفلك فيقول:

«أفضل إنجازات الإنسان تلك التي كان سيختار استبقاءها والتخلي عما عداها في حال فُرض عليه ذلك، إنها إنجازاته المتعلقة بتقرير حقوق الإنسان وحرياته علىٰ نحو قطع معه مع المواريث المرّة للتمييز علىٰ أساس العرق والدين واللون واللغة»[1].

النتيجة ثم الدليل !

ثم إنه يسلك كل سبيل بميكافيلية صارخة، ليصل إلىٰ تلك النتائج المسبقة، والتي لا تدل عليها النصوص الشرعية بحال، فباعترافه إن من تجرد لدراسة النصوص في العصور السابقة لم يكن ليبتعد عن نتائج عدنان فقط بل بعبارته لم يكن ممكنًا له أن يفكر فيها، وهذا بحد ذاته تحطيم حقيقي لزج عدنان بنتائجه في الدين، وذلك أن يبين أن غير الحريص علىٰ التلفيق بين المتناقضات لم يكن ليصل إلىٰ هذه النتائج التي قال بها عدنان، واستدلالاته ببعض كتابات المعاصرين الموزعين علىٰ فرق وطوائف متنوعة، ليس في صالحه بل هو يشهد علىٰ نقيض مقصده، إذ أن هؤلاء ما قالوا كلامهم هذا إلا وهم تحت وطأة منظومة الخطاب العالمية اليوم، ولو كان مخلصًا مثلاً لمنهجية ميشيل فوكو، لبحث في أداة التطويع من مدارس وجامعات وأنظمة خطابات، حتىٰ أساليب الإكراه الأدبي بالإيماء

(١) حرية الاعتقاد، ص (٣٦).

والتخجيل واستعمال نفوذ كلمة (دكتور) و(رسالة علمية) لتصوغ الأطر العامة التي يتحرك هو بها ويساهم في تعزيز سلطة قائمة، يقول نيتشه:

«**إن لدىٰ غير الأكاديميين سبباً وجيهاً كي يستهينوا عموماً بالجامعات، فهم يعيبون عليها كونها جبانة، وأن الصغار يخافون الكبار، والكبار يخافون الرأي العام**»[1].

إن هؤلاء الذين يستدل بهم، ليس كلامهم مخلصاً للبحث الموضوعي في معرفة حكم شرعي، بقدر ما هو تسوية علىٰ الطريقة السياسية، وهو خضوع لمنظومة سائدة.

خلاصة عدنان:

إن الطريقة التي يسلكها أقل ما يقال فيها إنها مثل العشوائيات، ليس فيها تسلسل منهجي، بل سرعان ما ينقض ما غزله مراراً، ويصرح في مكان بما ينفيه في آخر، ويحتج في مكان بما يرفضه في آخر وهكذا دواليك، إنه ينادي بتغيير بعض الأحكام استجابة لشروط جدت بنظره، ويقول بأن مراعاة الشروط في الأحكام هي «**قاعدة الاختلاف بين الحرفيين والمقاصديين**»[2]، وهو في الواقع في كل بحثه لم يخلص لأي منهما، فهو تارة يحتج بابن حزم لما يوافق هواه، وتارة يحتج

---

(١) شوبنهاور مربياً، فريدريك نيتشه، ترجمة: قحطان جاسم، ص (١٢٣).

(٢) حرية الاعتقاد، ص (١٢٤٨).

بغيره من الفقهاء القائلين بالقياس، وتارة يجعل القياس علامة على الجمود والتقليد، وتارة يجعل الإجماع محل خلاف، وتارة يقول اتفقوا على كذا متى رآه قد يعزز كلامه، وتارة يقول الإجماع يسحق الفرد كونه يتحاكم إلى العقل الجمعي، وتارة يخرج عن الجميع ويصير باطنياً في تفسير النصوص باعتباره وجود احتمالات قائمة يعارض بها ظواهر النصوص! وتارة يجد النصوص واسعة تحتمل التفسيرات والتأويلات وما تلك الاحتمالات إلا المعاني البعيدة التي لا يصار إليها إلا بتأويل وهو خلاف الأصل، لكن ما يجده موافقاً له وإن لم يكن عند التحقيق كذلك يقول بأنه اجتهاد يعلو فوق كل اجتهاد!

ومرة يحتج في كلامه بحديث ولو كان مرسلاً، وتارة يرفض الآحاد في الحدود رأساً، وتارة يستدل بظواهر النصوص، وتارة يسارع إلى نقض ما بناه بتعليل أكثر توافقاً مع الإعلان العالمي منه إلى النصوص بمجملها.

وإن كانت هذه الطريقة أو الوسيلة الانتهازية قد تظهر للبعض على أنها تفسح المجال للحريات، وبالتالي فغايتها تبررها، وقد يسترهبه ما قاله عدنان باتهام مخالفيه من أصحاب الطروحات التي يصفها بالتقليدية بأنهم يولدون الغلو والتطرف والصراعات، إلا أن اتهام عدنان بمنهجه ألصق.

فهذه الطريقة تفتح إمكانية الغلو في القتل إلى أبعد حدود، فيمكن

أن يعارضه إنسان وفق طريقته بأدلة قتل وقتال المشركين، ويرفض قبول أخبار الآحاد في شروط هذا، ويقول: هذا حكم ثبت بالقرآن لا أقبل تخصيصه بأخبار الآحاد، فكل تخصيص هو مثل الزيادة كون التخصيص أخرج شيئًا لولاه لكان داخلاً في عموم النصوص، أو قيد شيئًا من إطلاقه، فهو كما لو شمل غير ما اشتملت عليه الآيات، ثم يقدر علىٰ أن يستدل بكل خبر ولو كان مرسلاً في القتل والقتال، ويرد غيره بحجة عدم تدبر القرآن، فإن قيل له: لم تقول بقتل الذراري والنساء، يقول: أين وجدتم في القرآن تحريم قتلهم، فكيف إن استأنس بفعل الخضر المذكور في القرآن مع الغلام، فإن قيل له بأن علماء الإسلام خالفوه، قال: تلك عصور وسطىٰ لم يكن ممكنًا أن تفكر فيما نقدر عليه في هذا العصر!

وإن قيل له: الإجماع، قال: يسحق الفرد، وإن قلت له: لكننا نقيسه علىٰ الآية كذا، قال: إن القياس علامة الجمود والتقليد، فأي دليل بقي بعد هذا من الشريعة؟!

ومن هنا نبه السلف علىٰ أن المعصية أخف من البدعة من وجوه، وذلك أن العاصي يعترف بقصوره، ولا يبلغ به الكبر ليسوغ باطله، بل وينسب قصوره إلىٰ طُهر الشريعة، أما البدعة فإن صاحبها لم يرض لنفسه منزلة العاصي حتىٰ بادر بالتسويغ لنفسه، ونسب ما فعله إلىٰ الشرع، وكأنه يقول عن نفسه معصوم، أو عن الشرع ناقص غير كامل.

وحتىٰ في البحث التاريخي، لا يجوز بحال إسقاط أعراف عصر علىٰ عصر، ولا تغيير وقائع وتجاهل نصوص - أيـًا كانت - للتلفيق بين أعراف عصر وآخر.

فإن كان لا يحل ذلك في اللغة بحمل مقصد متكلم علىٰ اصطلاح غير اصطلاحه، وعلىٰ عرف قوم غير عرف قومه وإلا وقع الكاتب بإسقاط تاريخي وهي سقطة يتجنبها كل باحث جاد، فكيف بكاتب يزعم أنه يقدم رسالة (علمية).

وهنا قاعدة ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية غاية في النفاسة، وهي أن كل مبطل لا يقدر علىٰ إقامة الحجة علىٰ مقابله من المبطلين، فالرافضي مثلاً لا يقدر أن يقيم الحجة علىٰ الخارجي ولا العكس[1]، وذلك لما وقع كل منهما في غلو مضاد، وكان منهجه يحتمل التعسف ويقفز عن أدلة تخالفه، فكيف له أن يقيم الحجة علىٰ صاحب منهج مقابل بنفس الأسس لكن بنتائج مختلفة.

فأنىٰ لعدنان وأمثاله أن يقيموا الحجة علىٰ مَن يغلو في القتل والقتال وهم أنفسهم يضعون أسسًا تتجاوز القواعد الأصولية وتطبيقاتها لمعرفة الأحكام الشرعية؟ فمَن يتجرأ علىٰ النصوص الشرعية هو علىٰ غيرها أجرأ، ومَن يسلك أمثال طريق عدنان لنصرة هواه، **أنىٰ لعدنان أن يرد عليه، والأسس واحدة، ولكن الهوىٰ مختلف، ولو لحين.**

---

(١) انظر ما قاله كمثال علىٰ هذا في: مجموع الفتاوىٰ، (٤/ ٤٦٨). وقد توسع في بيان هذا في كتابه منهاج السنة.

ثم إن عدنان يزعم أنه يحارب المتسلطين علىٰ رقاب البشر، فيقال: وهل جاءت الشريعة إلا لدعوة الناس إلىٰ كلمة سواء بينهم، أن لا يعبدو إلا الله ويلتزموا أحكامه وشرائعه؟ فمن زج بتأويله هو في النصوص ليفرغ قناعاته وآرائه فيها جعل من النصوص محكوماً عليها لا حاكمة، ونصب نفسه مرجعاً للناس يحتكمون إلىٰ هواه وآرائه، وأي تسلط أكبر من هذا؟ بقي الكلام عن نوعية ما يوجهه المتسلط إلىٰ أتباعه، فتارة يقول لهم السلم، وتارة يقول لهم الحرب، بلا بينة ولا برهان، وهل جاءت الحروب الصليبية إلا من رجال تكلموا باسم الله ﷻ، وقالوا هذا هو دينه، والحروب الدينية في أوروبا، ومحاكم التفتيش، من أين جاء هذا إلا من أمثال مَن تأولوا ونسبوا تأويلاتهم إلىٰ الدين، ثم قاتل الناس بناء عليها! ومن سلم لهم عقله في السلم، يسلمه لهم في الحرب، **فمن انقاد في موضع بلا بينة، لا مانع من انقياده في آخر بلا بينة أيضا.**

متفرد عبر التاريخ:

ويبلغ الأمر بعدنان أن يسلم بانقطاع نسبة نتائجه إلىٰ سلف الأمة وعلمائها، وهو الأمر الذي لم يجرؤ عليه حتىٰ الباطنية، فرغم تأويلاتهم للنصوص الشرعية بما يخالف السابقين، ورغم نصرتهم للباطن بحيث يخرق الظاهر من النصوص الشرعية، إلا أنهم ما قالوا إن فهمهم هذا غاب عن السابقين بحيث لم يكن مفكراً فيه، بل نسبوه

إلىٰ آل البيت، وقالوا إنهم ورثوه عن أئمتهم في دعوتهم، **وهذا تنبه منهم لخطورة القول بأن قولهم غير مفكر فيه**، فإن الأرض لا تخلو من قائم لله بحجة، ولا يغيب شيء من الدين عن مجموع الأمة، وإن كانت الفرق عابت علىٰ الرافضة قولهم بأن جمهور الصحابة كتموا النص علىٰ إمامة علي بن أبي طالب، فكيف برجل يصرح أن كلامه غاب عن جميع المسلمين السابقين بحجة أنه غير مفكر فيه!

ثم إن من بين سطور بحث عدنان تظهر تلك المنهجية البائسة التي تدور في فلك **المثالية الذاتية**، التي ترد الحقائق إلىٰ إدراك الإنسان ورغباته، فالأمر شبيه بسلوك بعض الأطفال إن رأىٰ ما يخافه أو يكرهه أغمض عينيه، ويكأن الواقع يتلاشىٰ إن أغمض عينيه، في حين أن الحقائق ليست تابعة لوعي الإنسان، ولا رغباته وحاجياته وآماله.

فحتىٰ إن كره الإنسان شيئًا فلا يعني هذا بالضرورة أنه ليس موجوداً، فالإيدز مثلاً مرض مكروه من الإنسان، ولا يرغبه، ولا يتمناه، ولكنه مع ذلك موجود، فليس الواقع مرهونًا بوعي الإنسان، فضلاً عن رغباته.

إذاً حتىٰ لو قيل بأن عدنان يكره حد الردة، لا يعني هذا أنه غير موجود في الشريعة، وها هم المشركون كرهوا ما أنزل الله، ووصفوه بالسحر والجنون إلخ، إلا أن هذا لم يمنعهم من معرفته، وليست الشريعة ملزمة بالتكيف حسب آرائهم، ولو كانت الحقائق تتبع الرغبات، لكانوا أتبع الناس للشرع، ثم ينفون بعدها ما لا يوافقونه

باسم التأويل وإعادة القراءة.

ولو كان الأمر واسعًا لما يفعله عدنان بما يطرحه في أوائل بحثه إذ يقول:

«لم ينج المسلمون المقيمون في الغرب الأوروبي والأمريكي وفي شتىٰ أنحاء العالم كأقليات من التأثير الحرج لهذه الأفكار، الأمر الذي ساهم في تعويق اندماجهم في مجتمعاتهم وتكيفهم إيجابيا مع ظروفهم وشروطهم، ما استهلك كثيراً من جهودهم ووجّه كثيراً من اهتماماتهم لا إلىٰ الإنجاز والإضافة بل إلىٰ الدفاع عن هويتهم التي يدركونها في إطار ضيق جداً بسبب هاجس الاختلاف والتميز»[1].

لو كان هذا مبرراً لفعل عدنان لما سلم كثير مما في الدين، بحجة عدم الاندماج، بل لما سلمت أي فكرة نقدية تسعىٰ لهدم الباطل، لا التوافق معه إلىٰ حد الاندماج، وكون فكرة تبعث علىٰ الحرج - إن سلمنا بهذا جدلاً - لا يجعل الحقائق تبعًا لهذه الرومنتيكية! وكثيرة هي الأفكار التي كانت تبعث وسط الكثير من المجتمعات علىٰ التضييق والتعنيف والاضطهاد، وهي صحيحة، بل حق، فكيف وشواهد التاريخ حاضرة في هذا جداً، ومحاكم التفتيش كانت تسوم من يخالفها سوء العذاب، وإلىٰ اليوم توجد مناطق حرجة جداً كتلك التي طرقها روجيه جارودي وتعرض للمحاكمة بسببها، فلا يعني هذا أن ما قيل يفترض أن يتم إسكاته أو نفيه حتىٰ تسلم الأقليات من

---

(١) حرية الاعتقاد، ص (٤٢).

حرج، بل كان يفترض بعدنان الذي يزعم نصرة الحريات، أن يهاجم من ضيق على الأقليات وما تطرحه حتى شعرت بالتأثير الحرج لهويتها ودينها في ظل مجتمعات تزعم الحرية.

فعدنان لا يبحث في الأمر كموضوع، بل إنه يجعله ملتصقاً بالذات، وفق الرغبة والرهبة، وهذا يجعله ينفي أن يكون حد الردة موجوداً في عصر النبي ﷺ، ويضطر لنصرة هذا أن يسقط (**الواسطة**) بينه وبين النبي ﷺ، زاعماً أنها (**تواطأت**) على حد الردة للمصالح والأيدلوجيات والسياسة.. إلخ.

نهاية الخط والمآل:

وهذا الباب الذي يفتحه يطرق أبواباً كثيرة؛ فمن شكك في حكم بهذه الحجة لا يفترض أن يمتنع عن غيره من الأحكام بنفس الحجة، وهوس المؤامرة هذا لو اطرد لم يسلم منه حكم شرعي، ويوجد من الشيعة الإمامية من طرد أصله في التواطؤ على كتم النص، ليصل به الأمر إلى التواطؤ على تحريف القرآن، وفي (**بحار الأنوار**) مجلد عن القرآن ساق فيه الآثار عندهم[1]، ولم يمتنع عن تصحيحها[2] بنفس هذا المنطق.

---

(١) انظر: باب التحريف في الآيات التي هي خلاف ما أنزل الله ﷻ مما رواه مشايخنا من كتاب بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، إحياء الكتب المقدسة، قم - إيران، (١٩/ ٣٣).

(٢) قال في مرآة العقول: «الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرآن وتغييره وعندي أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن=

وهب أن سياسياً أقام حكماً شرعياً لغرض دنيوي في نفسه، فهذا يندرج تحت تأييد الله هذا الدين بالرجل الفاجر، والقانون الصحيح يفترض تطبيقه بقطع النظر عن نية من طبقه، ولو فتح الأمر للنوايا لم يسلم قانون ولا شريعة!

ثم إن عدنان يقدم خدمة كبرىٰ لمن يهاجمون الشريعة بفعله هذا، لا أنه يرد عن الشريعة كما يسوق لنفسه، فمن قال للمشرك مثلاً: أنت تستغرب من نبي أنه يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وأنا أتفق معك، ولذا لم يكن الرسول يفعل هذا! إنه يسلم بحجة المشرك في صورة الذود عن الدين.

فحد الردة الذي كان محل هجوم، بحيث يصفه عدنان أن تأثيره كان حرجاً علىٰ الأقليات، يعارض عتاة الملحدين الدين فيه، فلما يأتي عدنان كل ما يفعله أنه يسلم بحجج من حارب الشريعة فكأنه يقول: **أتفق معك في بطلان دين كهذا الذي تنقده، ولكن الدين الحقيقي ليس فيه هذا، بل عدنان يتغافل أن الأصول التي خالف الملحد لأجلها هذا الحكم موجودة لم تمس، ولا تتقصر علىٰ حد الردة**، بل إن نقده يشمل العقوبات البدنية مثلاً، حتىٰ ولو كان منصوصاً عليها في القرآن، كذلك يشمل النصوص المفرقة علىٰ أسس دينية في الزواج وغيره، بل

=الأخبار رأساً، بل ظني أن الأخبار في هذا الباب لا يقصر عن أخبار الإمامة». مرآة العقول شرح أخبار الرسول، محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران – إيران، الطبعة الثانية، (١٢/ ٥٢٥).

حتىٰ عقود التراضي كالربا كل هذا يخالفه الملحد، فما يفعله عدنان هو إحداث ثغرة في النصوص الشرعية، بحجج لو اطردت لكان هذا كفيلاً بالهجوم علىٰ كافة الأحكام الشرعية الباقية التي سكت عنها، وتصير المسألة أن هناك ملحداً يحاربها من الخارج، وآخر يوافقه لكن هذه المرة من الداخل.

وبطبيعة الحال إن هذا يشكل تقاطعاً مصلحياً مع هؤلاء الناقدين من الخارج، بل عدنان نفسه يمد الجسور إليهم، ولا يجد غضاضة بذكر وائل الحلاق كنصراني ينفي حد الردة في الإسلام!

إن البحث الذي يوصف بالموضوعي، هو ذلك البحث الذي يسعىٰ للفصل بين رغبات الذات وآمالها بأقصىٰ حد ممكن عبر منهجية صارمة ليقرر الموضوع المستقل عنه كما هو، أما أن يطرح الإشكاليات التي تبرر رفضه كونه يسبب حرجاً فإن هذا يعري أي موضوعية مزعومة في البحث.

أما علىٰ صعيد الفلسفة، فبحثه يفتقد أي نسيج فلسفي متسق، بل مجرد آراء متناثرة، بلا منهجية جامعة، علماً أن الفلسفة تطلق إلىٰ علىٰ تلك الآراء التي تجمعها منظومة، أما جمع الأقوال دون اتساق، فذا تخليط تنفر منه الفلسفة والفكر عامة.

إنه حريص جداً علىٰ تتبع تطبيقات حد الردة ليتوصل إلىٰ أنه خدم المصالح والسياسات، وبالتالي حصل التواطؤ عليه، ولا يتساءل لماذا وصلتنا تلك المسماة بالمنجزات البشرية عنده، من عدم التمييز علىٰ أي

أساس ديني، وكيف سادت، وكيف بثت، وكيف أصبح خلافها غريبًا ونظر إليه جماهير كثيرة من الناس علىٰ أنها معقولة وصحيحة.

إنه لا يبحث عن السلطة الفاعلة خلف ذلك البناء الفلسفي من أفكار ليبرالية تنادي بالحرية علىٰ صعيد تغيير الدين، لا يبحث مثلاً عن سلطة المال والاقتصاد الحر التي تشكل تلك الفلسفات واجهة أو بناء فوقيًا لها، بحيث إنها تستهجن التمييز علىٰ أساس ديني، ولكنها تصمت عند التمييز علىٰ أساس مالي، وتسعىٰ لنشر تلك المفاهيم في كل بلد تجده مورداً للمواد الخام أو سوقًا للبيع، أو مرتعًا للأيدي العاملة الرخيصة بأشق الظروف المعيشية لتتوالىٰ التقارير: ٢٠٪ الذين هم الأكثرون غنىٰ يمتلكون ٨٣٪ من الدخل العالمي، والـ٢٠٪ الذين هم الأكثرون فقراً يمتلكون ١.٤٪.

نتيجة هذا الانشطار يموت كل يوم ٤٠٠٠٠ كائن بشري من سوء التغذية أو من الجوع[1]، وكل هذا باسم الحرية.

إن «**كلمة الحرية كان لها معان كثيرة في مختلف الأزمان**»[2]، ولما يعتبر عدنان أن مفاهيم العصر آخر المنجزات البشرية، يفترض التساؤل عن المصالح والسلطات التي أوصلت الأمر إلىٰ ما هو عليه اليوم، إن كان مخلصًا لحفريات المعرفة التي يتلبس لبوسها.

---

(١) نحو حرب دينية؟ جدل العصر، روجيه جارودي، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية - بيروت، (ط٢)، (١٩٩٧م)، ص (١١).

(٢) بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ص (١٤٤).

كمـا إن «**أول شـرط للحريـة هـو تحديـدها**»[1]، فالتجريـدات والإطلاقات موجودة في الأذهان لا الأعيان، ففي ظل الديمقراطية وصل هتلر إلىٰ الحكم، وفي إطار فلسفة حكم ديمقراطي يقول موريس دوفرجيه في كتابه (علم السياسة): «**إن حصول الحزب الشيوعي علىٰ ٥٠٪ من الأصوات في بلد يحكمه نظام ديمقراطي ليبرالي، يعني بكل بساطة، أن شروط البقاء لم تعد متوفرة للديمقراطية الليبرالية في هذا البلد، وأن الخيار أصبح خياراً بين ديكتاتورية يمينية أو ديكتاتورية يسارية**»[2].

كل هذه المشاكل وغيرها يتجاوزها عدنان في بحثه، ويفترض فقط من الشريعة أن تتأقلم مع الحرية بالطريقة الاعتباطية التي يذكرها، ولا يقدم أي طرح فلسفي ولا يقدم أية حلول للمشكلات العصرية العالمية، ولا تظفر منه سوىٰ بتأويلات قرمطية لنصرة الميثاق العالمي دون أي خوض في النقاشات الفلسفية الحادة حول نصوص هذا الميثاق ومن تخدم وكيف وظفت وكيف أفرزت أشد الاستغلال باسم الحرية والحريات لأفراد وشعوب.

وبهذا تنتهي هذه الرسالة في بيان شيء من تناقضات الرجل، والتحكم في ترجيحاته بالهوىٰ ونصرة الرأي العاري عن الأدلة، بل

---

(١) مباهج الفلسفة، ول ديورانت، تقديم: إبراهيم بيومي مدكور، ترجمة: أحمد فؤاد الإهواني، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة - مصر، (٢/ ١٢٦).

(٢) مدخل إلىٰ علم السياسة، موريس دوفرجيه، ترجمة: جمال الأتاسي، سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة والنشر، ص (٢١٢).

الباطل في صرائح الملة، ويظهر أن جهده غير منضبط بقواعد الاجتهاد الشرعي، التي تحكم الطريق في استنباط الأحكام الشرعية، وأنه يتكلم فيما لا يحسنه، وليس مؤهلاً له.

* * *

تناقضات منهجية

« بل سرعان ما ينقض ما غزله مراراً ، ويصرح في مكان بما ينفيه في آخر ، ويحتج في مكان بما يرفضه في آخر ، فهو تارة يحتج بابن حزم لما يوافق هواه ، وتارة يحتج بغيره من الفقهاء القائلين بالقياس ، وتارة يجعل القياس علامة على الجمود والتقليد ، وتارة يجعل الإجماع محل خلاف ، وتارة يقول اتفقوا على كذا متى رآه قد يعزز كلامه ، وتارة يقول الإجماع يسحق الفرد كونه يتحاكم إلى العقل الجمعي، وتارة يخرج عن الجميع ويصير باطنياً في تفسير النصوص باعتبار وجود احتمالات قائمة يعارض بها ظواهر النصوص! وتارة يجد النصوص واسعة تحتمل التفسيرات والتأويلات وما تلك الاحتمالات إلا المعاني البعيدة التي لا يصار إليها إلا بتأويل وهو خلاف الأصل ، لكن ما يجده موافقاً له وإن لم يكن عند التحقيق كذلك يقول بأنه اجتهاد يعلو فوق كل اجتهاد ! ومرة يحتج في كلامه بحديث ولو كان مرسلاً، وتارة يرفض الآحاد في الحدود رأساً ، وتارة يستدل بظواهر النصوص ، وتارة يسارع إلى نقض ما بناه بتعليل أكثر توافقاً مع الإعلان العالمي منه إلى النصوص بمجملها ».

يوسف سمرين

بكالوريوس فقه وتشريع من جامعة القدس كلية الدعوة وأصول الدين.
طالب ماجستير فلسفة ، اهتمام بالعلوم الشرعية والفلسفية.
Yousef_som@hotmail.com

جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠ E-Mail:dalailcentre@gmail.com
Dalailcentre/





